ans

des
ens

ŠR. pr. 406 ⅌

Ph. pr. 406 f

WESEN UND ENTSTEHUNG DES GEWISSENS

EINE PSYCHOLOGIE DER ETHIK

VON

DR. THEODOR ELSENHANS
STADTPFARRER IN RIEDLINGEN A. D.

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1894.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

WESEN UND ENTSTEHUNG

DES

GEWISSENS

EINE PSYCHOLOGIE DER ETHIK

VON

DR. THEODOR ELSENHANS

STADTPFARRER IN RIEDLINGEN A. D.

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1894.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

75

VORWORT.

Das nachfolgende Werk ist aus einer Preisaufgabe entstanden, welche von der theologischen Facultät in Tübingen im Jahre 1883 gestellt wurde und folgendermaßen lautete:

»Es soll unter Berücksichtigung des neueren Gegensatzes und namentlich mit Bezug auf die Lehre vom Gewissen die Frage untersucht werden, ob und in welchem Sinn etwa die Ethik, speciell die theologische, auch ein apriorisches oder idealistisches Element in ihre Grundlage aufzunehmen, oder ob sie die letztere wesentlich empiristisch zu gestalten habe«.

Der philosophische Teil dieser mit dem ersten Preis gekrönten Arbeit, welche auch der philosophischen Facultät zu Tübingen zur Erlangung des Doctorgrades vorlag, wurde im Laufe der Jahre gründlich umgearbeitet und erweitert, so dass mit dem jetzt im Druck vorliegenden Werk das »nonum prematur in annum« ziemlich genau wahr geworden ist. Es kann nicht anders sein, als dass die Spuren dieser zeitlichen Verbreitung der einzelnen Teile über einen größeren Abschnitt amtlicher Thätigkeit sich auch in der Darstellung verraten. Trotzdem hoffe ich, dass dem Leser eine Gesamtanschauung in geschlossenem Aufbau gegenübertritt.

Die ethische Litteratur häuft sich freilich nachgerade in einer solchen Weise, dass ein Zuwachs nur dann wünschenswert sein kann, wenn neue fruchtbare Bahnen eingeschlagen werden. Das lähmende Gefühl, das den philosophischen Schriftsteller bei der Betrachtung der Geschichte sub specie aeternitatis zu Zeiten beschleichen mag: zur Geschichte der Irrgänge des philosophischen Gedankens nur einen neuen Beitrag zu liefern, um ein Phantom sich zu mühen,

über welches, wie über alle die wechselnden philosophischen Systeme, der Strom des geistigen Lebens jede Spur verwischend weiter rauscht — dieses Gefühl scheint da nur zu viel Berechtigung zu haben, wo die Vergangenheit einen scheinbar so regellosen Wechsel der Ansichten und die Gegenwart einen solchen Wirrwarr von Meinungen aufweist, wie auf dem Gebiete der Ethik. Trotzdem wird sich derjenige, welcher zur Mitarbeit an diesen Fragen sich berufen fühlt, den Mut der selbständigen Forschung nicht nehmen lassen. Thatsächlich ist ja doch selbst in der Geschichte der Ethik bei genauerer Betrachtung ein Fortschritt, mindestens in der Problemstellung, zu verzeichnen, und selbst der Irrtum hat darin seine geschichtlich notwendige und wertvolle Stelle. Für den Einzelnen aber wird die Wahrscheinlichkeit einer wirklichen Förderung der Gesamterkenntnis um so größer sein, *je schärfer er das Gebiet der Thatsachen von dem der Hypothesen sondert und je klarbewusster er mit den Methoden und auf dem Grunde der Ergebnisse, welche gerade seine Zeit ihm darbietet, weiter zu bauen sucht.*

Die wissenschaftliche Physiognomie der Gegenwart zeigt zwei charakteristische Züge, den historischen und den naturwissenschaftlichen. Beide treffen darin zusammen, dass sie die *Wirklichkeit*, die Welt der Thatsachen, in den Mittelpunkt stellen. Wie die Kunst einem Realismus huldigt, der nicht in einem selbstgeschaffenen Reich der Phantasie, sondern in der richtig verstandenen wirklichen Welt seine Stoffe sucht und seine Formen bildet, so ist auch die Philosophie davon zurückgekommen, speculative Luftschlösser zu bauen, und geht den weniger großartigen, aber sichereren Weg einer sorgfältigen Prüfung der Erkenntnis und ihrer Grenzen an der Wirklichkeit. Diejenige Wirklichkeit aber, welche den sicheren Ausgangspunkt aller Philosophie bilden muss, ist die *Thatsachengruppe des geistigen Lebens. Denn auch das Nicht-Geistige ist zunächst als geistige Thatsache da.* Die *Grundwissenschaft der Philosophie* ist darum die *Psychologie*. Sie hat ihr durchaus selbständiges, nach der Eigenart ihrer Objecte klar abgegrenztes Gebiet. Wenn daher jetzt die Naturwissenschaft der Psychologie und der Philosophie überhaupt ihre eigenen Methoden und Gesetze aufdrängen will, so ist dies ebenso

verfehlt als das Umgekehrte: die Bevormundung durch Theologie und Philosophie, welche Jahrhunderte lang die Naturwissenschaft nicht zur Besinnung auf sich selbst kommen ließ. Wird dagegen die selbständige Thatsachengruppe des geistigen Lebens mit ihren eigenen Methoden und Gesetzen als klarer Ausgangspunkt festgehalten, so ist es — nicht die alte empirische, sondern ich möchte sagen — eine erkenntnistheoretisch bewusste empirische Psychologie, auf welcher sich vielleicht eine neue, fest in der Wirklichkeit wurzelnde, Philosophie des Geistes aufbauen lässt. Selbst die Theologie — jedenfalls die Apologetik — müsste einen Gewinn davon haben, wenn sie — etwa den Schlachtruf der Neukantianer in den andern: zurück zu Schleiermacher! verwandelnd — mit Hilfe der gegenwärtigen psychologischen Forschung einmal den christlichen Glauben als psychologische Thatsache zu ihrem Ausgangspunkt nehmen würde. Die Wirkungen, welche in einem Menschen unter dem Einfluss des Christentums auftreten, sind nicht weniger eine Thatsache, als die Wirkungen des elektrischen Stroms auf den Körper. Rein wissenschaftlich betrachtet — wovon die religiöse Glaubensgewissheit des Nichttheologen ganz unabhängig ist — gilt für beide Thatsachengruppen der Satz, dass diejenige Hypothese die beste ist, welche die Thatsachen am besten erklärt.

Von diesem Standpunkt aus muss auch die psychologische Thatsache des Gewissens und ihre Entstehung untersucht werden. Die bisherigen Monographien über diesen schwer fassbaren Gegenstand, insbesondere die ältere von Hofmann und die neueste von Schmidt, stellen meist ein solches Gemisch von Psychologie, Ethik und Theologie dar, dass es nicht zu verwundern ist, wenn kein nennenswertes Ergebnis herauskommt und dem Begriff des Gewissens die wissenschaftliche Brauchbarkeit abgesprochen wird. Es ist gar nicht möglich, auch nur einige wissenschaftliche Klarheit darüber zu gewinnen, wenn man nicht die psychologische Betrachtung der Thatsache und ihrer Entstehung aufs strengste scheidet von dem, was man als Ethiker oder Theologe daran knüpfen oder hineinlegen möchte. Das folgende Werk bietet zunächst das erstere, die psychologische Betrachtung, als Grundlage dar. Ursprünglich schwebte dem Verfasser

ein Gesamtwerk über das Gewissen in drei Teilen vor, das zugleich mit seinem zweiten Teil: »Das Gewissen vom Standpunkte der Ethik und Metaphysik aus betrachtet«, und mit dem dritten: »Das Gewissen vom Standpunkte der christlichen Theologie aus betrachtet«, an einem wichtigen Beispiel gezeigt hätte, wie von der einmal festgestellten psychologischen Thatsache aus zur ethischen Erfassung ihres Inhalts, zum metaphysischen Begreifen ihrer Stellung im Ganzen der Welt und endlich zum theologischen Verständnis ihres historischen und dogmatisch-ethischen Zusammenhangs mit dem christlichen Glauben fortgeschritten werden kann. Da amtliche Verhältnisse die Ausführung einer so umfassenden Arbeit auf absehbare Zeit nicht gestatten, so folgt hier der erste Teil als selbständige Untersuchung. Doch finden sich sowohl in der Einleitung als im Schluss Andeutungen darüber, wie auf dem gewonnenen Grunde weiter gebaut werden könnte.

Die geschichtliche Darstellung, welche der Hauptuntersuchung vorangeht, behandelt nur einen Ausschnitt aus der Geschichte des Gewissensbegriffs überhaupt. Die Ausdehnung derselben auf die ganze Geschichte der Ethik wäre eine langwierige, selbständige Arbeit, für welche außer der Schrift von Kähler kaum irgendwelche Vorarbeiten vorhanden sind. Die neueste Monographie, von Schmidt (1889), enthält allerdings viel Geschichtliches und darunter manches wertvolle Material, ist aber keineswegs eine auf den Quellen beruhende Geschichte des Gewissensbegriffs, welche auf wissenschaftliche Methode Anspruch machen könnte. Die Wahl gerade des neuesten Abschnitts der Gesamtentwicklung entsprang dem kritischen Interesse. Wer ein Gebiet der Wissenschaft vom Standpunkt der Gegenwart aus bearbeitet, wird eine historisch-kritische Grundlage dafür am besten dadurch gewinnen, dass er mit der unmittelbar vorangehenden Vergangenheit, aus welcher die Gegenwart erwachsen ist und welche mit ihren letzten Ausläufern noch in die Gegenwart hereinragt, sich auseinandersetzt. Dies trifft bei den hier besprochenen deutschen Philosophen in besonderem Maße zu. Nicht mit Unrecht sagt Harms: die Geschichte der Philosophie seit Kant ist die gegenwärtige Philosophie. Dagegen sind aus diesem Zeitraum diejenigen großen Namen weggelassen, deren Philosophie für die vorliegende Frage keine wertvolle Ausbeute versprach oder durch einen

der behandelten Philosophen in Beziehung auf unser Thema schon genügend vertreten ist.

Da aber die Ansichten dieser deutschen Philosophen über das Gewissen hier zum ersten mal nach den Quellen vollständig wiedergegeben sind und der Begriff des Gewissens weit genug gefasst wird, so enthält der historisch-kritische Teil zugleich eine geschichtliche Darstellung der Psychologie der Ethik in der neueren deutschen Philosophie. Das Ausland ist nur in einer kritischen Übersicht vertreten, welche, abgesehen von einigen wichtigen Punkten, wie bei Locke und Darwin, keinen Anspruch auf Originalität macht, sondern nur die Liste der geschichtlich dagewesenen und möglichen Ansichten vervollständigen soll. So möchte der geschichtliche Teil gleichsam eine Bürgschaft dafür bieten, dass die Frage erschöpfend behandelt wird, zugleich aber auch neue Einzelbeiträge zur Geschichte der Philosophie liefern. Die systematische Untersuchung wird jedoch auch ohne vorausgehende Lesung dieses historischen Abschnitts, welcher der Natur der Sache nach an das Interesse und die Geduld des Lesers höhere Ansprüche macht, verständlich sein, zumal da die Hauptansichten nach ihrem Stande in der Gegenwart eine eingehende systematische Behandlung erfahren.

Die systematische Untersuchung selbst musste auf breiter psychologischer Basis aufgebaut werden und kann, da der Gewissensbegriff zu einer Erörterung aller hierher gehörigen Fragen führt, wohl auch eine Psychologie der Ethik genannt werden. Die Frage nach der Entstehung des Gewissens nötigte zu methodischer Untersuchung des sonst überall vorausgesetzten und nirgends klargestellten Anlagebegriffs, sowie seines Verhältnisses zur Entwicklung und zu der neuerdings viel verhandelten Vererbung, so dass damit zugleich ein Versuch zur richtigen Verwertung dieser Begriffe für die gesamte Geistesgeschichte der Menschheit gegeben ist.

Mit Kant fürchten viele für die Erhabenheit des Sittengesetzes begeisterte Männer von dieser nüchtern psychologischen Betrachtung eine Beeinträchtigung der sittlichen Ideale. Aber nicht einmal, wenn dem so wäre, dürfte die Wissenschaft vor dem Gespenst einer Untergrabung des Idealismus Halt machen, so lange sie nicht

mit ihren eigenen Waffen geschlagen würde. Die Vertreter jenes ethischen Idealismus könnten in diesem Fall mit allem Aufwand speculativer und sittlicher Kraft den Augenblick nur um weniges hinausschieben, da die langsam aber sicher fortschreitende wissenschaftliche Wahrheit trotz allen Widerstandes ihr Heiligtum zu zerstören wagte.

Aber viele glauben nun einmal im Namen des sittlichen und religiösen Idealismus jede geschichtliche Betrachtung ihrer Ideale als eine Gefährdung ihrer zeitlosen Giltigkeit zurückweisen zu müssen. Das ewig Seiende und Seinsollende scheint ihnen als ein Werdendes seiner Würde entkleidet zu sein. Den faustischen Geist in der Menschheit sehen sie auf dem besten Wege, Glauben, Liebe, Hoffnung — alles dem Dämon der Erkenntnis und des Genusses zu opfern, und mancher Menschenfreund hört schon die Klage des unsichtbaren Geisterchors, des Gewissens der Menschheit:

> Weh! Weh!
> Du hast sie zerstört,
> Die schöne Welt,
> Mit mächtiger Faust;
> Sie stürzt, sie zerfällt!
> Ein Halbgott hat sie zerschlagen!
> Wir tragen
> Die Trümmer ins Nichts hinüber,
> Und klagen
> Über die verlorne Schöne.

Aber dieselben Stimmen der Menschheit verkünden auch eine neue Welt, die aus den Tiefen des Menschengeistes selbst geboren wird:

> Mächtiger
> Der Erdensöhne
> Prächtiger
> Baue sie wieder,
> In deinem Busen baue sie auf!
> Neuen Lebenslauf
> Beginne,
> Mit hellem Sinne,
> Und neue Lieder
> Tönen darauf.

Ohne Bild: Wenn nicht alle Zeichen trügen, so stehen wir an einem entscheidenden Wendepunkt der Geistesgeschichte unsres Geschlechts. Die alten liebgewordenen Ansichten werden,

eine um die andere, von dem wachsenden Strom neuer Erkenntnis, den die neue Zeit erschlossen hat, erbarmungslos hinweg gefegt, ängstliche Gemüter sehen auf den neuen Bahnen schon alles wahrhaft Edle und Große verloren gehen — und doch giebt es keine andere Losung als: Vorwärts! Je furchtloser wir der neuen Zeit ins Angesicht schauen, je fleißiger wir von ihr selbst lernen, was zu lernen ist, je nüchterner wir prüfen, was sie als bare Münze ausgiebt, desto sicherer muss sich uns die Wahrheit selbst mehr und mehr enthüllen und damit das einzige Ziel erreicht werden, das echte Wissenschaft sich setzen darf. Was diese Enthüllung für praktische Folgen oder wissenschaftliche Consequenzen hat, darf uns, indem wir sie suchen, nicht kümmern. Wir glauben aber, dass jeder Fortschritt der echten, nur vom Zweck der Wahrheitserkenntnis getragenen Wissenschaft, auch wenn er unter dem Gesichtswinkel einer bestimmten Zeit mehr zu zerstören als aufzubauen scheint, vom weltgeschichtlichen Standpunkt aus zugleich eine Mehrung der höheren Güter der Menschheit, selbst der höchsten, der religiösen, bedeutet.

Es giebt keinen größeren Idealismus als den, der auch die Grundlagen seiner Ideale dem klaren Lichte vorurteilsloser wissenschaftlicher Prüfung auszusetzen wagt, in der festen Zuversicht, dass jeder neue Aufschluss über die thatsächliche Wirklichkeit nur den festen Untergrund vermehrt, auf welchem der mächtige Bau unvergänglicher Wahrheit aufgerichtet werden kann.

Riedlingen a. D., im Januar 1894.

Theodor Elsenhans.

INHALTSÜBERSICHT.

Seite

Vorwort . III

Einleitung . 1

1. Die Stellung der Ethik im System der Philosophie 1
Die Aufgabe der Philosophie und ihre Hauptteile 1. Die Philosophie des Geistes nach ihrer individuellen und ihrer gesellschaftlichen Seite 3. Die »Völkerpsychologie« 5. Die Methode der Geistesphilosophie 6. Die Aufgabe und Methode der Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Bewusstsein 7. Der scheinbar subjective Charakter dieses Ausgangspunktes; Wundt 9. Die Ethik als Wissenschaft und als Kunstlehre; Paulsen 10. Ihr Verhältnis zur Psychologie und Metaphysik 14. Analogie der übrigen Geisteswissenschaften 15.

2. Der Begriff des Gewissens 16
Rich. Rothe's Vorschlag einer Beseitigung des Gewissensbegriffs 16. Notwendigkeit einer Berücksichtigung des Sprachgebrauchs 16. Das Gewissen als sittliches Bewusstsein 18. Ein unterscheidendes Merkmal: die Beziehung auf das Ich 18; psychologisch unwesentlich 20.

3. Die Hauptfragen . 20
Einteilung derselben 20. Die Methode der geschichtlichen Darstellung 21.

Erster historisch-kritischer Teil:

Wesen und Entstehung des Gewissens in der neueren Ethik.

I. In Deutschland.

A. Kant.

1. Der Unterschied zwischen Wesen und Methode in der Ethik 22
Die Methode der Kenntnisgewinnung des Sittlichen bei Kant empiristisch 22. Gegengründe 23. Verbindung mit der aprioristischen Methode 24.

Seite

2. Ursprung und Entwicklung des sittlichen Bewusstseins. . 25
Apriorischer Ursprung 25. Entwicklung 26; ihre Hauptfactoren 27. Kritik 27.

3. Das »Gewissen« und seine Entstehung 28
Kein besonderes Vermögen 28. Function desselben 29. Irrendes Gewissen 30. Einteilungen 31. Verhältnis zum Gottesbewusstsein 31. Entstehung 32. Kritik Schopenhauer's 33. Kant's rein formaler Gewissensbegriff 35; vom Sprachgebrauch aus und psychologisch beurteilt 36. Motive 38.

B. Fichte.

Verhältnis zu Kant 38.

1. Die sittliche Natur des Menschen. 38
Ich und Nicht-Ich 39. Das praktische Ich und der sittliche Trieb 39.

2. Entstehung und Entwicklung des Sittengesetzes 40
Reines Product des Ich 40. Entwicklung der sittlichen Natur des Menschen 41. Die Reflexion als Hauptfactor 42.

3. Das »Gewissen« . 42
Als absolutes Kriterium 43; als Gefühl 43. Verhältnis zum materialen Bewusstsein des Sittengesetzes 44. Unmöglichkeit eines Irrtums 45, einer Entwicklung 45.

4. Beurteilung. 46

C. Hegel.

Verhältnis zu Fichte 49.

1. Die Stellung des sittlichen Bewusstseins in der Gesamtentwicklung des Geistes. 49
Die Entwicklung des Geistes 49. Das Apriori 50. Consequenzen daraus für die Auffassung des Sittlichen 50. Die Entstehung des Gewissens 52.

2. Die psychologische Entwicklung des Gewissens im einzelnen und der Begriff desselben 53
Theoretischer und praktischer Geist 53. Das »praktische Gefühl« und sein Verhältnis zum primären Gewissen 54. Das »Gewissen« im Sinne Hegel's nach »Rechtsphilosophie« und »Encyklopädie« 56. Seine Hauptmerkmale: die Subjectivität und die Gewissheit 57. Arten des Gewissens 59. Entwicklung desselben 60. Verhältnis zur Entwicklung des »praktischen Gefühls« 61. Das Gewissen in der »Phänomenologie des Geistes« 61.

3. Zusammenfassende Kritik 64
Hauptmerkmale: das Intellectuelle und das Objective 64.

D. Schleiermacher.

Begriff der Ethik 66.

1. Natur- und Sittengesetz 66
Begriff des Gesetzes 66. Verhältnis beider zum Sein 68. Kritik 226.

2. Das »Gewissen« und seine Entstehung. 72

Seite

Wissen und Wollen und ihr transcendentaler Grund 72. Das Gewissen als »Sein Gottes in uns« 72. Wesen des natürlichen Gewissens 74. Individuelle Bedingtheit 75, nach dem »Entwurf« 75 und der »christl. Sitte« 76. Entstehung des Gewissens 77. Kritik 79.

E. Schopenhauer.

1. Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments . . 79
Das unbedingte Sollen als petitio principii 79. Unhaltbarkeit des Apriori 80. Beurteilung 81.

2. Die moralische Triebfeder 81
Methode der Ethik 81. Der Egoismus 82. Die moralische Triebfeder 82, als angeborene 84, als unveränderlich 85. Verhältnis von von Wille und Erkenntnis 86. Intelligibler, empirischer und erworbener Charakter 86. Kritik 87. Vorzüge seiner Methode 87. Fehler 88.

3. Das »Gewissen« . 88
Das Gewissen als »Protokoll der Thaten« 89, als metaphysisches Problem 89. Gutes und böses Gewissen 90. Entstehung des Gewissens 91. Kritik 92.

F. Herbart.

1. Der sittliche Geschmack 93
Aufgabe der praktischen Philosophie 93. Die Geschmacksurteile und die praktischen Ideen 94. Abgrenzung gegen das Nützliche und Angenehme 96. Unterschied zwischen moralischen und ästhetischen Urteilen 96. Verhältnis des moralischen Urteils zu den Affecten und Gefühlen 98. Das moralische Gefühl 100. Kritik 101. Unterordnung der Ethik unter die Ästhetik 101. Stellung des Gefühls 102.

2. Der Ursprung des sittlichen Geschmacks 103
Psychologie und Ethik 103.

a) Die Bedingungen der Entstehung des sittlichen Geschmacks . . 105
Die Seele als einfaches Wesen 105. Polemik gegen die Seelenvermögen 105. Die Entstehung der ästhetischen Urteile aus dem psychologischen Mechanismus 108. Der sittliche Charakter und seine Entwicklung 109.

b) Der Begriff der Anlage bei Herbart. 113
Anhaltspunkte für eine Anlage 113. Einfluss der körperlichen Organisation 114. Anlage im weitesten Sinn 116.

c) Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins 117
Aus der Erfahrung 117. Die Bildung von Maximen 118. Das Emporkommen der sittlichen Maximen 119.

d) Kritik . 121
Unentbehrlichkeit des Anlagebegriffs 122. Die Unselbständigkeit der sittlichen Urteile 122. Der psychologische Mechanismus 123. Die Vorstellung einer »wartenden Kraft« 124. Verdienst um die psychologische Erforschung des sittlichen Bewusstseins in seiner Entwicklung 125. Scheidung von Psychologie und Ethik 126.

Seite

3. Das »Gewissen« . 126
Seltenes Vorkommen des Wortes 126. Künstlergewissen, moralisches Gewissen, Gewissen der Klugheit 126. Merkmale 127. Die Unvermeidlichkeit 127. Anwendung auf das Ich 128. Das gemeinsame Gewissen der beseelten Gesellschaft 129. Die Unmittelbarkeit des Gewissens 129. Das Gewissen nach dem Tode 130. Die Entwicklung des Gewissens 131.

II. Im Ausland.

A. England.

Einleitung 131.

1. Bako von Verulam 132. Hobbes 132. Die Cambridger Schule. Cudworth 133. Cumberland 134.
2. Locke 134. Clarke 139. Shaftesbury 139. Die Utilitarier 140. Mandeville 140. Hartley 140. Die theologischen Utilitarier. Paley 141.
3. Die schottische Schule 141. Thomas Reid 141. Hutcheson 141. Hume 142. Adam Smith 143.
4. Das neunzehnte Jahrhundert 145. Stewart 145. Mackintosh 145. Bentham 146. Mill, Whewell, Hamilton, Herbert Spencer 147.
5. Charles Darwin's Lehre vom »Gewissen« 149
Grundgesetze 149. Das Gewissen = moralisches Gefühl als der bedeutungsvollste Unterschied zwischen dem Menschen und den niederen Tieren 150. Doch nur graduell 150. Elemente der Entwicklung des moralischen Gefühls: I. Die socialen Instincte 151. II. Möglichkeit der Vergleichung vergangener Handlungen mit dem gegenwärtigen Instincte 152. III. Die Billigung oder Missbilligung anderer Menschen 153. IV. Die Gewohnheit 154. Die natürliche Zuchtwahl als Hauptfactor der Weiterentwicklung bis zur Civilisation 155.

B. Frankreich.

1. Das 18. Jahrhundert . 156
Einleitung 156. Helvetius 156. De la Mettrie 157. Rousseau 157.
2. Das 19. Jahrhundert. 158
Cousin 158. Proudhon 158. Comte 159.

Zweiter systematischer Teil:

Das Gewissen als psychologische Thatsache und seine Entstehung.

Erster Abschnitt:

Das Gewissen als psychologische Thatsache.

Seite

I. Die Stelle des Gewissens im Leben der Seele 162

Die Dreiheit der sogenannten »Seelenvermögen« 162. Das beständige Zusammensein der drei Gruppen geistiger Vorgänge 164. Das Verhältnis des Gewissens dazu 167. Die ursprünglichen Bestandteile des Gewissens 168. Elemente des Vorstellens? 168, des Willens? Struve 169. Gefühle als ursprüngliche Bestandteile auch des sittlichen Triebes 170, des Gewissens 171. Ansichten neuerer Ethiker 171. Paulsen 171. Ziller 172.

II. Gewissen und Gefühl . 172

Specifische Verschiedenheit der Gefühle 172. Einteilung der Gefühle 174. Unterschied der sittlichen Gefühle von denen des Angenehmen und Unangenehmen 174. Ziller 174. Steinthal 175. Der eigentümliche Charakter der Gefühle selbst nicht analysierbar, sondern nur erlebbar 176. Tafel der höheren geistigen Gefühle 178. Vier Hauptmerkmale der sittlichen Gefühle im Unterschied von den übrigen höheren geistigen Gefühlen nach Anknüpfungspunkten und Wirkungen 179.

III. Arten des Gewissens . 181

1. Primäres und secundäres Gewissen. 181

Schlottmann 181. Die Priorität des primären Gewissens keine zeitliche, sondern eine principielle 182.

2. Gutes und böses Gewissen 183

Ungenauigkeit des Sprachgebrauchs 183. Das gute als Abwesenheit des bösen Gewissens 184. Gass, Ritschl 184. Notwendigkeit einer vollständigen Gleichordnung beider 185. Psychologische Gründe ihrer Anfechtung 186.

3. Gesetzgebendes und urteilendes, vorangehendes und nachfolgendes Gewissen. Gewissen im übertragenen Sinn . 186

Identification dieser beiden Gegensatzgruppen 186. Kittel 187. Vorzug der Benennung nach dem zeitlichen Verhältnis 188. Begleitendes Gewissen 188. Gewissen im übertragenen Sinn 188.

4. Das religiös-bestimmte und das nicht religiös-bestimmte Gewissen 189

Das Gewissen als »religiöses Organ«. Schenkel. Schmidt. J. Chr. von Hofmann 189. Wuttke. Biedermann 189. Der psychologische Standpunkt 190. Das Vorhandensein von Gewissensäußerungen ohne die psychologischen Merkmale des Gottesbewusstseins 191. Psychologische Merkmale des religiösen Gewissens 192.

Zweiter Abschnitt:

Die Entstehung des Gewissens.

Seite

Verhältnis der Fragen nach Wesen und Entstehung des Gewissens. Einteilung 193.

I. Prüfung der Hauptansichten nach ihrem gegenwärtigen Stande 194
Fragen der Benennung und Begriffsbestimmung 194.

A. Der Nativismus . 196
Neuere theologische Monographien. Schlottmann 196. Hofmann 197. Dreifache Tendenz dieser Ansicht und Unhaltbarkeit derselben, insbesondere des Vermögensbegriffs 197.
Die Schule Herbart's 200. Äußerungen gegen den Nativismus 201. doch nativistische Consequenzen 202. Flügel 202. Das vollendete Vorstellen höchstens Bedingung, nicht alleinige Ursache des sittlichen Urteils 203.

B. Der Empirismus . 204
1. Der radicale Empirismus. 204
Die Materialisten, Büchner 204.
2. Der gemäßigte Empirismus 206
Wesen desselben 206. Individueller und historischer Empirismus 206. Der naive historische Empirismus. Ritschl 207. Die populäre Form dieser Richtung und ihre Schwächen 209. Unerlässliche Zugeständnisse an den Nativismus 211. Kaftan 211. Wesen und Bezeichnung des Utilitarismus 211. John Stuart Mill's Verhältnis zum Utilitarismus 212. Sein ethischer Empirismus auf dem Grunde der Associationspsychologie 214. Die Unzulänglichkeit desselben 216, der Associationspsychologie überhaupt 216. Paul Rée 218. Zusammenfassende Kritik 223.
3. Der Empirismus unter dem Einfluss der Entwicklungstheorie. 226
Herbert Spencer's Lehre 226. Relativer individueller Nativismus desselben 231. Kritik. Sittengesetz und Staatsgesetz 232. Lückenhaftigkeit der Entwicklungstheorie 233. Nativistische und idealistische Elemente bei Spencer 235.

II. Das Gewissen als Anlage. 237

A. Die Wurzeln des Anlagebegriffs 237
Die eine Wurzel: Die Eigenart einer Gruppe von Thatsachen im Unterschied von andern 237. Die andere: die Gleichheit einer Gruppe von Thatsachen unter sich 238. Negative und positive Bestimmung des Anlagebegriffs 238.

B. Die Anlage als notwendige Voraussetzung im Reich des Organischen. 239
1. Die Keimanlage . 239
Eigentümlichkeit des Organischen 239. Ontogenese und Phylogenese. Evolutions- und Epigenesistheorie 240. Darwin's Pangenesis 241. Haeckel's Perigenesis der Plastidule 242. Nägeli 243. Weismann 243.

Seite

2. Die Instincte der Tiere . 245
Individuelle und generelle Betrachtung 245. Der Instinct etwas Angeborenes 246. Seine Daseinsform 247.

3. Die Anlagen des Menschen 248
als eines tierischen Organismus 248, im höheren Geistesleben 248.

C. Die Daseinsform der Gewissensanlage 249
Die Möglichkeit einer selbständigen geistigen Anlage 249. Ribot's Ableitung der seelischen von der körperlichen Vererbung 249. Materialistische Consequenzen derselben 251. Notwendigkeit der Anerkennung einer Gleichberechtigung beider Erscheinungsreihen auch für deren Anlagen 252. Creatianismus 253. Unanwendbarkeit der Zeugungsidee auf die Seele 253. Das thatsächliche Vorhandensein rein geistiger Anlagen 253. Vorwurf des Dualismus dagegen 255. Gegengründe aus der Entwicklungsphysiologie. Nägeli 256. Der Dualismus der Thatsachen 257. Anwendung auf die Gewissensanlage 259. Daseinsform derselben 259. Unmöglichkeit angeborener Einzelvorstellungen 259. Vergeblicher Versuch einer Verwertung der physiologischen Begleiterscheinungen 260. Psychologische Ermittlung der Anlage 262. Analogie der Geruchs- und Geschmacksempfindung mit ihrer unbewussten Teleologie 262. der Denkformen. Sigwart 263. Unmöglichkeit einer genauen Bestimmung des Inhalts der Gewissensanlage 264. Die Anlage an der psychologischen Thatsache gemessen 265.

III. Die Entwicklung des Gewissens 267

A. Die Notwendigkeit einer Entwicklung des Gewissens als Quelle der Verschiedenheit seiner Äußerungen 267
Die Verschiedenheit der Gewissensäußerungen 267. Unzuverlässigkeit der ethnologischen Zeugnisse 267. Die Verschiedenheit aber Thatsache 269. Beschränkung derselben auf den Inhalt. Kittel 270. Unmöglichkeit dieser Trennung von Stoff und Form 270. Notwendigkeit der Ungleichheit bei verschiedenen Reizen 271. Specifische Energie der Nerven 272.

Drei Verschiedenheitsquellen der Organismen 273. Individuelle und generelle Entwicklung 273. Die Notwendigkeit einer Entwicklung für alles geistige Leben 274. Erste Verschiedenheitsquelle der Gewissensäußerungen: latent bleibende Anlagen 274. Zweite: verschiedene Entwicklungsphasen 275, Dritte: verschiedene Entwicklungsbedingungen des Gewissens 276 innerhalb und außerhalb der Gattungsnorm 277. Ähnlichkeit des Gewissensinhalts bei den modernen Culturvölkern 278. Folgerungen daraus 278.

B. Anlage und Vererbung des Gewissens als Elemente der Gleichheit seiner Äußerungen in ihrem Verhältnis zum Entwicklungsbegriff . 279
Die Thatsache der Erblichkeit 279. Ribot, Koch, Lombroso, Ibsen, Zola 280. Ihre Giltigkeit für Gattungsanlagen 281.

Entwicklung der Gewissensanlage selbst.
Gründe dafür: 1. Principielle Unvereinbarkeit der immer gleichen Anlage mit der fortschreitenden Entwicklung 282. Verhältnis zu Haeckel's

Seite

biogenetischem Grundgesetz und den Culturstufen der Herbartianer 282. 2. Thatsächliche Entwicklung der Gattungsanlagen 283, der Denkgesetze. Windelband. Steinthal 283, der sittlichen Einsicht als Teil der Erkenntnis überhaupt 286. 3. Thatsächliche Entwicklung der physiologischen Grundlage 287, der Nervenanlagen überhaupt, des Farbensinns 288, der musikalischen Anlage der Menschheit 289, des Großhirns nach Schwere und Oberflächenentfaltung 289. Folgerung für die Gewissensanlage 290.

Stellung zum Darwinismus 291. Notwendigkeit einer Beschränkung auf die menschliche Gattung 291. Voraussetzung einer Vererbung erworbener Veränderungen. Weismann 292; trotzdem der Anlagebegriff unentbehrlich 294, selbst für den Darwinismus 295.

C. Die bei der Gewissensentwicklung wirksamen Factoren und Einflüsse . 296

Factoren und Einflüsse 296.

1.) Factoren und Einflüsse der generellen Gewissensentwicklung . 297

a) Die Factoren . 297

Der materiale Hauptfactor: Das sociale Leben 297. Der formale Hauptfactor: die Intelligenz 297. Jäger, Hirten, Ackerbauer 298. Kastenwesen 299. Sklaverei 299. Die Universalität des Völkerverkehrs als Bedingung universeller sittlicher Erkenntnis 300. Dessen Anbahnung in der Gegenwart 300.

b) Die Einflüsse . 301

1. Die unmittelbaren Einflüsse 301

Wissenschaft 301. Kunst 302. Schiller 303. Rembrandt als Erzieher 303. Das Drama 304. Die Religion 305. Sanction der Unsittlichkeit durch die Gottheit 305. Ergänzung des Gewissensinhalts 306. Das Judentum 307. Das Christentum 308. Die Sitte 309. Der Gruss 310. Der Zweikampf 310. Staat und Recht 311. Handhabung des Strafrechts 311. Bevormundung und Laxheit 312. China 313. Schulzwang 313. Staatssocialismus 314.

2. Die mittelbaren Einflüsse 314

Naturumgebung 315. Klimatische Extreme 315. Geographische Gliederung 315. Rassen, Volks- und Stammesanlage 316. Die Cultur im engern Sinne 317. Unterschätzung des specifisch Sittlichen und Entwertung der Arbeit des Einzelnen 318. Einfluss des Fabrikbetriebs und der Maschinentechnik 318.

2.) Factoren und Einflüsse der individuellen Gewissensentwicklung . 320

Anwendung der gewonnenen Ergebnisse auf das Individuum 320. Die Familie als socialer Factor. Die Schule als Factor der Intelligenz 320. Unmittelbare und mittelbare Einflüsse 321. Verhältnis des individuellen

Seite

Gewissens zu den sittlichen Anschauungen seiner Gemeinschaft 321. Ihr Bindemittel: die Erziehung 322. Autoritäten. Vorbereitung sittlicher Selbständigkeit 322.

Schluss: Die Bedeutung der Psychologie des Gewissens für die Ethik. Ausblick . 324

Methodologisches 324. Unabhängigkeit der Allgemeingiltigkeit und Verbindlichkeit der Gewissensaussagen von der Frage nach ihrer Entstehung 324. Bedenken des Apriorismus gegen eine Gewissensentwicklung wegen der Allgemeingiltigkeit 325, der allgemeinen Verbindlichkeit 326, der göttlichen Sanction 327. Entwürdigung durch unvollkommene Anfänge 328. Zusammenhang mit den Kämpfen der Gegenwart 328. Allein maßgebend die psychologische Thatsache 329. Nur indirect ihre Entstehung 330. Anknüpfung der ethischen und metaphysischen Untersuchung an diese Thatsache zur Aufsuchung eines gemeinsamen Princips 331. Letzte Postulate 332.

EINLEITUNG.

1. Die Stellung der Ethik im System der Philosophie.

Die Frage nach Wesen und Entstehung des Gewissens steht jedenfalls in naher Beziehung zur Aufgabe der Ethik. Eine vollständige Beantwortung derselben wird darum nur möglich sein, wenn zuvor die Stellung bezeichnet ist, welche sie im System der Ethik einnimmt. Über den Begriff der Ethik selbst aber ist so wenig Übereinstimmung vorhanden und die Beziehungen dieser Wissenschaft zu den übrigen Teilen der Philosophie sind so vielseitige, dass die Feststellung ihrer Aufgabe wiederum davon abhängig ist, welcher Ort ihr im Ganzen der Philosophie angewiesen wird.

Man kann die Philosophie als die allgemeine Wissenschaft bezeichnen, welche den Zweck hat, Sicherheit, Einheit und Zusammenhang im Gesamtgebiet unseres Wissens herzustellen. Auch der Betrieb der einzelnen Wissenschaften ist von diesem Zweck geleitet, aber sie gehen in ihren Methoden und Grundbegriffen von allgemeinen Voraussetzungen aus, die sie nicht näher prüfen, und setzen ihre Ergebnisse, da jede mit der Bearbeitung eines beschränkten Gebietes sich begnügt, nicht mit einander in allseitige Beziehung. Beides ist aber notwendig, wenn das erreicht werden soll, was in jedem Wissen erstrebt wird: Sicherheit, Einheit und Zusammenhang. Es muss daher eine Wissenschaft geben, welche die für die Wissenschaften in ihrer Vereinzelung nicht lösbaren Aufgaben zu lösen unternimmt. Man könnte darum die Philosophie wegen dieses Verhältnisses zu den Einzelwissenschaften, entsprechend z. B. der Gemeinvorstellung im Verhältnis zur Einzelvorstellung, auch deutsch: Gemeinwissenschaft nennen.

Als formaler Teil der Philosophie kann die Erkenntnislehre betrachtet werden, welche das Werkzeug derselben, das Erkennen, nach seinen Bedingungen, Grenzen und Methoden einer Prüfung unterzieht. Der Stoff der Philosophie ist das Gesamtgebiet unseres Wissens, die Gesamtheit aller Erkenntnisse, welche durch die Einzelwissenschaften dargeboten werden, der materiale Teil der Philosophie lässt sich daher nach den beiden großen Gebieten des gesamten Wissensstoffes: Natur und Geist in eine Philosophie der Natur und eine Philosophie des Geistes teilen. Wir lassen hier allerdings den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt bei Seite, wonach auch unser Wissen von der Natur ein Element des Geistes ist, und stellen uns auf den naiven Standpunkt, der die Vorstellungen, so wie sie ihm durch die Sinne zukommen, in die Außenwelt verlegt. Auch wenn die Erkenntnislehre diesen Standpunkt als unrichtig nachweist, ist er für den ersten Aufbau und die an die Wirklichkeit sich anschließende Gesamteinteilung des philosophischen Systems nicht zu entbehren. Doch könnte gerade auf dieser Grundlage auch an eine andere Einteilung gedacht werden: auf der einen Seite die Natur und auf der andern der Mensch und die Veränderungen, welche er an der Natur hervorbringt. Dann ist jedoch die Grenze zwischen beiden Gebieten eine fließende, da der Mensch nach seiner körperlichen Erscheinung auch als ein Stück der Natur betrachtet werden kann. Die Philosophie wird diejenige Gliederung vorziehen, bei welcher sie ihren einheitlichen Erkenntniszweck am besten erreicht, also die Zerlegung des Seienden in diejenigen großen Thatsachengruppen, welche am deutlichsten von einander zu unterscheiden und unter sich am gleichartigsten sind. Dieser Forderung entspricht die Scheidung in Natur und Geist. Ganz verschieden sind ihre Erkenntnisformen: sinnliche Wahrnehmung und innere Wahrnehmung, ihre Daseinsformen: Raum und Zeit und Zeit allein, und die Gesetze ihrer Veränderungen, soweit diese durch eine vorläufige Übersicht über die Ergebnisse der Einzelwissenschaften festgestellt werden können [1]. Aber auch die großen Gebiete der Natur und des Geistes müssen

1) Vgl. Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I. Band 1883. S. 5ff.; 17ff.; W. Wundt, System der Philosophie, Leipzig 1889. Einl.; Lotze, Grundzüge d. Logik, Leipzig 1883. S. 84ff.

endlich noch in ihrem gegenseitigen Verhältnis und im Zusammenhang des Weltganzen verstanden werden, wenn der Zweck der Wissenschaft erreicht werden soll; diesen Abschluss der einheitlichen philosophischen Erkenntnis vermittelt die Metaphysik.

Die Philosophie des Geistes beschäftigt sich als Psychologie mit dem allgemeinen Wesen des Geistes, wie es an jedem einzelnen Menschen beobachtet werden kann, als Philosophie der Geschichte (im weitesten Sinn) mit dem Geistesleben der Menschheit, wie es als Ergebnis gemeinschaftlicher Thätigkeit der Menschen in Gesellschaft und Geschichte sich entwickelt. Da aber auch jedes einzelne Geistesleben in die Geschichte hineingestellt ist und da ferner das Geistesleben der Menschheit doch nur von der Gesamtheit der Individuen getragen wird, so werden beide Wissenschaften ohne beständige gegenseitige Beziehung und Ergänzung nicht bestehen können.

Unter diesen geistigen Vorgängen treten nun einzelne besonders hervor, deren Wichtigkeit für Leben und Wissenschaft zu einer gesonderten Behandlung geführt hat: das wissenschaftliche Denken, der ästhetische Geschmack, das sittliche Bewusstsein und das religiöse Bewusstsein. In der Geschichte erscheinen diese psychologischen Thatsachen als geistige Mächte, als Hauptbestandteile der menschlichen Cultur: Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht und Staat, Religion; oder — sofern das Individuum die vollkommene Verwirklichung dieser geistigen Güter sich und der Menschheit zum Ziele setzt — als Ideale: Wahrheit, Schönheit, sittliche Vollkommenheit, Vereinigung mit der Gottheit. Demgemäß haben auch die entsprechenden philosophischen Einzelwissenschaften die individuelle und die geschichtliche Seite ihrer Gegenstände in ihrer Wechselbeziehung zu betrachten: die Erkenntnislehre[1]) das wissenschaftliche Denken und die Wissenschaft, die Ästhetik den ästhetischen Geschmack

1) Die Erkenntnislehre erscheint so an zwei Stellen des Systems der Philosophie entsprechend dem Doppelcharakter des Erkennens, das einerseits ein einfacher geistiger Vorgang wie andere ist, andrerseits sein eigener Gegenstand werden kann. Man darf dies nicht um des Systems willen verwischen, wie bei Wundt (System der Philosophie 1889, S. 35) geschieht, indem er als diejenigen Gebiete, welche die einzelnen Gestaltungen des geistigen Lebens zum Gegenstand haben, Sittlichkeit, Kunst, Religion anführt und die Wissenschaft weglässt.

und die Kunstgeschichte, die *Ethik* das sittliche Bewusstsein des Einzelnen und die Sittengeschichte, die *Religionsphilosophie* das subjective religiöse Bewusstsein und die objectiven Religionen.

Doch sind die beiden Seiten einander *nicht vollkommen gleichgeordnet.* Denn nur die Thatsachen des eigenen inneren Lebens sind dem Forschenden unmittelbar durch innere Wahrnehmung zugänglich. Geistiges Leben außerhalb dieses eigenen Bewusstseins kann nur durch Vermittelung von Schrift und Wort oder durch Beobachtung der körperlichen Darstellung des Geistigen erkannt werden, der *Schlüssel zum Verständnis* ist dabei *immer das eigene Innere*, welches allein die Deutung des *Nicht-geistigen auf Geistiges* ermöglicht. Dies wäre freilich eine lästige Schranke für die Erforschung des geistigen Lebens der Menschheit, wenn nicht jedes Individuum einen *Mikrokosmus* darstellen würde, der zum erkennen Geist nur geworden ist, indem er den *objectiven Geist* seines Zeitalters und der Geschichte in sich aufgenommen hat. Wäre darum das Individuum *ganz mit dem Leben der Menschheit gesättigt*, so hätte es an seinem eigenen Geistesleben die unmittelbare Quelle aller Philosophie des Geistes. Da aber der menschliche Geist nur einen Teil des Unendlichen zu fassen vermag, so hat auch auf den Forscher, der sich selbst wissenschaftlich beobachtet, *nur ein kleiner Teil* des allgemeinen Geistes gewirkt und er muss darum zur Ergänzung stets den Blick auf die Geschichte der Menschheit gerichtet halten. Als richtige Behandlungsweise für die einzelnen Zweige der Philosophie des Geistes würde sich daraus diejenige ergeben, welche auf der *psychologischen Selbstbeobachtung* sich aufbaut, dabei aber eine *beständige Beziehung zum Leben der Gemeinschaft* und ihrer *Geschichte* unterhält.

Es empfiehlt sich daher auch nicht, mit *Dilthey*, der das Gebiet der Geisteswissenschaften als ein selbständiges nach Thatsachenmaterial und Methode besonders klar umgrenzt hat, als den Ausgangspunkt die »*geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit*« zu bezeichnen, von welcher die Psychologie mit ihrer Beziehung auf das Individuum nur durch Abstraction sich aussondere, denn Gesellschaft und Geschichte werden erst mittelbar durch die von dem eigenen Seelenleben ausgehende Deutung erklärt. Auch *Dilthey*

bezeichnet allerdings »Anthropologie und Psychologie« als »Grundlage aller Erkenntnis geschichtlichen Lebens wie aller Regeln der Leitung und Fortbildung der Gesellschaft«[1]. Es ist aber nicht bloß eine Frage äußerer Anordnung, sondern es bedingt teilweise die wissenschaftliche Methode und deren Ergebnisse, ob als thatsächlicher Ausgangspunkt das Individuum als ein Bestandteil der Gesellschaft oder die Gesellschaft, deren Bestandteil es ist, angesehen wird.

Ebensowenig darf darum der Philosophie des Geistes die »Völkerpsychologie« neben der »Individualpsychologie« als gleich wichtiger, oder, wie man neuerdings zu sagen geneigt ist, ungleich fruchtbarerer Ausgangspunkt angewiesen werden. Mit Recht sagt dagegen Sigwart[2]: »Es ist dieselbe unklare Trennung [wie die zwischen Privatmoral und öffentlicher Moral, Individualethik und Sozialethik], durch welche Individualpsychologie und Völkerpsychologie unterschieden werden sollten. Alles was die Psychologie betrachten kann, geschieht in der Form des individuellen Bewusstseins, das scheinbare Recht jener Trennung lag aber in der richtigen Erkenntnis, dass es vergeblich ist, den Einzelnen zu isolieren und nur aus sich zu verstehen, und dass die wichtigsten Geistesthätigkeiten nur in der Wechselwirkung mit andern entspringen und ihrem Inhalte nach gemeinsam sind; daraus folgt aber nur, dass die einzelne Seele, von der es allein eine Psychologie giebt, in ihrem wirklichen Leben, das eben ein Leben in Gemeinschaft ist, studiert werden muss«. Die Völkerpsychologie unterscheidet sich von der Philosophie der Geschichte dadurch, dass sie das einzelne Volk wiederum als Individuum betrachtet, und hätte daher eine Berechtigung als besondere Wissenschaft nur dann, wenn sie gerade durch diese ihr allein eigentümliche Betrachtungsweise selbständige neue Ergebnisse erzielen würde. Dies ist jedoch schon durch den unwissenschaftlichen Charakter jener Voraussetzung ausgeschlossen, die »individuelle Lebenseinheit in einem Volk, die sich in der Verwandtschaft aller seiner Lebensäußerungen, wie seines Rechts, seiner Sprache, seines religiösen Innern unter einander kundgiebt, wird mystisch durch Begriffe, wie Volksseele, Nation, Volksgeist,

1) a. a. O. S. 40.

2) Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik, Programm. Freiburg, Mohr 1886. S. 16 f.

Organismus ausgedrückt. Diese Begriffe sind so unbrauchbar für die Geschichte, als die Lebenskraft für die Physiologie«[1]. Was die »Völkerpsychologie« durch ihren besonderen Standpunkt über die Individualpsychologie hinaus gewinnen will, ist entweder die den Individuen gemeinsame geistige Eigentümlichkeit eines Volkes und dann ein Beitrag zur Psychologie, oder die Gestaltung des geistigen Lebens eines Volkes durch die gesellschaftliche Wechselwirkung und geschichtliche Einflüsse einer bestimmten Zeit und damit ein Teil der Philosophie der Geschichte. Selbstverständlich schließt diese Leugnung der Völkerpsychologie als besonderer Wissenschaft die Anerkennung nicht aus, dass gerade in neuester Zeit unter dieser Flagge wertvolle Entdeckungen zur Bereicherung der Psychologie und Ethik gemacht werden.

Die gemeinsame Eigentümlichkeit, durch welche sich die genannten Erscheinungen der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion von dem übrigen geistigen Leben bedeutsam abheben, ist die, dass sie zur Aufstellung von bestimmten Regeln geführt haben, deren Befolgung die Erreichung eines bestimmten Zweckes möglich macht und darum gefordert wird. So soll die Wissenschaft nach den Gesetzen des Denkens, die Kunst nach den Gesetzen des Schönen, die Sittlichkeit nach dem Sittengesetz, die Religion nach dem Willen Gottes sich richten und das entgegengesetzte den Regeln nicht entsprechende Verhalten wird verworfen. Es zeigt sich ferner, dass der hervorragende Einfluss, den diese geistigen Mächte auf Individuum und Gesellschaft ausüben, gerade auf der psychologischen Thatsache beruht, dass im menschlichen Bewusstsein sich Regeln ausbilden, deren Befolgung mehr Wert hat, als ihre Nichtbefolgung. Da endlich in diesen Regeln selbst schon die Anfänge einer einheitlichen Ordnung und Auffassung der zugehörigen einzelnen Bewusstseinsthatsachen gegeben sind, so wird die Philosophie des Geistes, um ihr Gebiet gründlich zu erforschen, gerade diesen Regeln ihre besondere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Es ist natürlich, dass die Philosophie damit, dass sie die theoretische Verarbeitung solcher Regeln sich zum Ziele setzt und eine klare Erkenntnis derselben herbeiführt, zugleich die praktische

1) Dilthey, a. a. O. S. 51.

Befolgung derselben erleichtern kann. Dieser praktische Nebenerfolg darf aber nicht als Aufgabe der betreffenden Wissenschaft bezeichnet werden. Die Wissenschaft als solche kann nie einen andern Zweck haben, als den, ein Wissen hervorzubringen. Sie ist damit nicht zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Denn einmal dient sie auch als Selbstzweck dem Erkenntnistriebe, dessen Befriedigung als ein wichtiger Beitrag zur Gesamtentwickelung des menschlichen Geistes, wie z. B. auch die des künstlerischen Triebes ihren Wert in sich selbst trägt; und dann bietet die Wissenschaft diejenigen Erkenntnisse, zu welchen sie auf rein theoretischem Wege gelangt ist, zur praktischen Verwendung auf allen Gebieten des Lebens dar. Ja sie kann durch die hervorragende praktische Bedeutung eines bestimmten Erfahrungskreises zur eingehenden Untersuchung desselben veranlasst werden, aber sie darf bei der Untersuchung selbst durch keine andere Absicht, als die des theoretischen Erkennens sich leiten und durch nichts anderes ihre Methode bestimmen lassen. Wird der wissenschaftliche Betrieb durch die Absicht der Anwendung auf das praktische Leben bestimmt, so geht er in die Technik über, die als solche gewiss ihre volle Berechtigung hat. So hat z. B. die wissenschaftliche Ästhetik als solche nicht den Zweck, Kunstwerke hervorzubringen, oder ihre Hervorbringung möglich zu machen, sondern sie untersucht rein theoretisch die geistigen Vorgänge, welche durch den Eindruck des Schönen hervorgerufen werden, und die Bedingungen, unter welchen dies geschieht. Die ästhetische Kritik geht als angewandte Ästhetik schon darüber hinaus, indem sie die aus der Ästhetik gewonnenen Erkenntnisse auf die einzelnen Kunstwerke anwendet, um das künstlerische Schaffen selbst zu leiten und vor Abwegen zu bewahren.

Besondere Wichtigkeit hat die Festhaltung dieser Gesichtspunkte für die Ethik. Wenn durch die Begriffsbestimmung einer Wissenschaft zugleich ihre Aufgabe bezeichnet werden soll, so darf die Ethik nicht bestimmt werden als »Lehre, wie man handeln soll«. So gefasst hat sie den Hauptzweck, Anwendungen für das praktische Leben zu geben, und tritt als Kunstlehre oder Technik grundsätzlich neben die Maschinentechnik, die Gärtnerei, die Buchführung. Sie geht vielmehr entsprechend ihrem Charakter als Wissenschaft aus von einer Thatsache, welche sie theoretisch

zu bearbeiten hat, und zwar von der Thatsache, dass die Menschen gewisse Handlungen billigen oder missbilligen und diese Urteile in Regeln des Handelns zusammenfassen.

Diesen Thatsachenkreis hat die ethische Wissenschaft zu bearbeiten, unter der Vielheit der Urteile und Regeln Einheit und Zusammenhang herzustellen. Fassen wir denselben unter dem Namen »sittliches Bewusstsein« zusammen, so können wir die Ethik kurz als die Wissenschaft vom sittlichen Bewusstsein bezeichnen. Wenn sie in der Erfüllung ihrer Aufgabe zugleich Anweisung zum Handeln giebt, so hängt dies mit der Eigentümlichkeit ihres Gegenstandes zusammen, darf aber nicht als Hauptmerkmal in die Begriffsbestimmung mit aufgenommen werden. Wäre die Ethik wirklich eine Lehre, wie man handeln soll, so müsste sie den wichtigsten Gegenstand des Unterrichts bilden; denn wenn sie auch als Lehre des Einflusses auf den Willen noch nicht sicher wäre, so müsste doch die Möglichkeit, genau nach dem Sittengesetz zu handeln, möglichst allgemein dargeboten werden. In Wirklichkeit kann die Ethik ja gar nicht bis zu derjenigen Spezialisierung der Fälle hinabsteigen, die sie erst für das allgemeine praktische Handeln fruchtbar machen würde; sie ist eben deshalb nur für den Denker auch praktisch brauchbar, der die auf theoretisch-wissenschaftlichem Wege gewonnenen Ergebnisse auf sein eigenes Handeln anzuwenden versteht. Es handelt sich hier nicht bloß um eine gleichgiltige Frage des Ausdrucks, sondern um die Methode der Ethik. Ein fester Ausgangspunkt, eine sichere Methode für die wissenschaftliche Behandlung der Ethik insbesondere auch unter solchen, deren Philosophie und deren Weltanschauung sonst auseinandergeht, kann nur gewonnen werden, wenn sie angesehen wird als wissenschaftliche Verarbeitung einer psychologischen Thatsache.

Es wird nötig sein, diese Ansicht über die Aufgabe der Ethik, welche auch die Methode der vorliegenden Untersuchung bestimmt, durch Auseinandersetzung mit einigen neueren Ethikern[1]) noch zu

1) Als Vertreter einer ähnlichen Anschauung über den Ausgangspunkt der Ethik sei u. a. angeführt Dilthey, nach welchem die Erforschung des Idealsystems der Sittlichkeit sich vollzieht »in der Verbindung psychologischer Selbstbesinnung mit der Vergleichung seiner Modificationen bei verschiedenen Völkern«, »und dieses System der Sittlichkeit besteht nicht in Handlungen der Menschen,

ergänzen und zu verdeutlichen. Hauptsächlich bedürfen zwei Punkte noch der Erläuterung und Verteidigung gegen mögliche Einwürfe: der scheinbar subjective Charakter dieses Ausgangspunktes und die strenge Abweisung jeder Vermengung der Ethik mit einer Kunstlehre. Mit dem ersteren beschäftigt sich in lehrreicher Weise Wilhelm Wundt, mit dem zweiten Friedrich Paulsen.

Wundt[1]) beginnt seine Ethik mit einer Unterscheidung der beiden von einander abweichenden Standpunkte der Betrachtung in der Bearbeitung wissenschaftlicher Aufgaben, des explicativen und des normativen, befürwortet eine gegenseitige Ergänzung beider und leitet dann aus einer Prüfung des Normbegriffs bei den Normwissenschaften der Grammatik, der Rechtswissenschaft, der Ästhetik, der Logik die Ethik als »ursprüngliche Normwissenschaft« ab. Die Methode der Ethik teilt sich ihm in eine speculative und eine empirische, die letztere wieder in zwei Richtungen: »in die subjective, welche auf die in der inneren Wahrnehmung sich darbietenden Bedingungen unserer Willenshandlungen das Hauptgewicht legt, und in die objective, welche von den in Gesellschaft und Geschichte gegebenen Erscheinungen ausgeht«. Gegen die erstere, mit ihrem rein psychologischen Ausgangspunkte wendet Wundt ein, es werde »die ganze sittliche Welt in eine einseitige Beleuchtung gerückt, wenn man ihr sofort mit der Voraussetzung gegenübertritt, dass alle ihre Erscheinungen aus den Bedingungen jenes subjectiven Bewusstseins, welches den Gegenstand der empirischen Psychologie bildet, zu begreifen seien«. Es sei denkbar, dass sich dies als Resultat der Untersuchung herausstelle;

ja es kann nicht einmal an diesen zunächst studiert werden, sondern es besteht in einer bestimmten Gruppe von Thatsachen des Bewusstseins und demjenigen Bestandteil der menschlichen Handlungen, welcher durch sie hervorgebracht wird« (a. a. O. S. 77). Auch für den Herbartianer Ziller (Allgemeine philosophische Ethik 1880) ist die ethische Beurteilung und Wertschätzung als allgemeine Thatsache des menschlichen Bewusstseins der »zuverlässige und wahre Ausgangspunkt der Ethik«. Die Ethik ist ihm »die Wissenschaft von dieser Wertschätzung des persönlichen Geisteslebens« (S. 5 u. 11). Ähnlich ferner: Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1889. Hensel, Ethisches Wissen und ethisches Handeln. Freiburg 1889. Döring, Philosophische Güterlehre. Berlin 1888.

1) Wilhelm Wundt, Ethik, Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttgart, Enke 1886.

es sei aber unzulässig, ein mögliches Resultat als ein Axiom anzusehen, welches man von vornherein der Erwägung eines jeden sittlichen Thatbestandes entgegenbringe.

Zweifellos wäre es unrichtig, an die Untersuchung der sittlichen Welt schon mit dieser Voraussetzung heran zu treten. Dies gilt aber von der Untersuchung eines jeden psychologischen Gegenstandes, auch desjenigen, der, für sich selbst betrachtet, ganz innerhalb des Gebiets der Psychologie liegt. Dagegen kann wohl aus dem Thatbestand der ganzen sittlichen Welt diejenige Thatsache zum Ausgangspunkt der Untersuchung gewählt werden, welche am meisten Sicherheit bietet und am meisten Aufschluss über das Gesamtgebiet verspricht. Auch Wundt selbst kann seiner eigenen Forderung nicht genügen, »die Thatsachen selbst in ihrem ganzen Umfange als Grundlagen der Untersuchung zu benutzen«. Dann würde sein erster Abschnitt: »die Thatsachen des sittlichen Lebens« allein viele Bände füllen. Er wählt vielmehr diejenigen aus, die für den Hauptgegenstand, das sittliche Bewusstsein, wesentlich sind; ja es ist gerade ein besonderes Verdienst der Ethik Wundt's, dass er auch die äußeren objectiven Thatsachen immer mit Beziehung auf ihre subjective psychologische Wurzel behandelt. Schon bei der Frage, was überhaupt zu der zu untersuchenden sittlichen Welt gehöre, werden wir auf das sittliche Bewusstsein zurückgeführt, aus dem sie hervorging und von dem sie beurteilt wird. Dass dasselbe im Verlauf der Untersuchung aus seinen eigenen Bedingungen allein nicht hinreichend erklärt werden kann, ist im voraus wahrscheinlich. Die genaue Erforschung der Bewusstseinsthatsache führt darum von selbst auf das sittliche Gemeinschaftsleben hinaus, das aus ihr hervorging und auf die Individuen zurückwirkt. Es ist dieselbe Methode, die sich auch für die Ästhetik empfiehlt: was wir thatsächlich vorfinden, ist die psychologische Wirkung gewisser Formen auf das Gemüt. Wir beginnen am besten damit, den psychologischen Charakter dieser Wirkung, den wir am genauesten beobachten können, zu erforschen, und kommen damit von selbst auf die Untersuchung der Bedingungen, unter welchen sie zu Stande kommt, auf das Wesen des Schönen in Natur und Kunst.

Den zweiten, für die Begriffsbestimmung der Ethik wich-

tigen Punkt behandelt in interessanter Weise Paulsen in der Einleitung zu seinem »System der Ethik«[1]. Es gebe überhaupt zwei Reihen wissenschaftlicher Disziplinen: theoretische und praktische, die man als Theorien und Technologien, Wissenschaften und Kunstlehren einander entgegensetzen könne. Jene habe ihr Ziel in der Erkenntnis, diese in der Gestaltung der Dinge durch menschliche Thätigkeit. Die Ethik gehöre zu den praktischen Disziplinen, sie wolle zeigen, »wie das menschliche Leben angemessen zu seinem Zweck oder seiner Bestimmung gestaltet werden könne«. Alle praktischen Disziplinen beruhen aber auf theoretischen, und so die Ethik auf der Wissenschaft vom Menschen, der Anthropologie und Psychologie. Auf Grund einer vorausgesetzten Erkenntnis der Natur und der Lebensbedingungen des Menschen unternimmt die Ethik die Beantwortung der Frage, welche der Mensch als wollendes Wesen aufwirft: durch welche Verhaltungs- und Handlungsweisen des Einzelnen wird die Entfaltung der menschlichen Natur und die Gestaltung des menschlichen Lebens im Sinne der Vollkommenheit begünstigt und gehemmt? Man könnte hiernach die Ethik auch als allgemeine Diätetik bezeichnen, zu der sich die Medizin nebst allen übrigen Technologien, die eine bestimmte Gestaltung des menschlichen Lebens zum Gegenstande haben, wie die Pädagogik, die Politik u. s. f., als besondere Teile verhalten. Paulsen macht dann noch die wichtige Anmerkung: da die Wissenschaft es mit der Natur der Dinge zu thun habe und nicht eigentlich mit der Veränderung der Dinge durch unsere Thätigkeit, so könnte sich die Wissenschaft darauf beschränken, die Technologien »gleichsam als Corollarien« den Theorien einzufügen. Damit solle man sich jedoch nicht begnügen, da die Menschen in erster Linie praktische oder wollende Wesen seien. Erkenntnisse seien, wenigstens in ihrem ersten Ursprung, Mittel zu praktischen Zwecken; so seien z. B. unsere Facultätswissenschaften durchaus durch den praktischen Zweck zusammengeführt worden: Jurisprudenz und Theologie seien nur durch den praktischen Zweck zusammengehalten, in rein theo-

1) Friedrich Paulsen, System der Ethik mit einem Umriss der Staats- u. Gesellschaftslehre. Berlin 1889.

retischer Gliederung fielen alle diese Disziplinen entweder unter die Geschichte oder unter die Philosophie.

Aus dieser Bestimmung der Natur der Ethik ergeben sich nach Paulsen als Hauptfolgen für deren Methode: 1) dass die Gesetze der Ethik empirische Wahrheiten seien, in demselben Sinne, in welchem die medizinischen Kenntnisse empirisch sind; 2) dass die Ethik nicht mit freiem Entwurf das vollkommene Menschenleben in concreter Darstellung construieren kann, sondern nur ein allgemeines Schema geben, das die mannigfachste Erfüllung nicht nur zulässt, sondern fordert. An diesem Punkte scheinen übrigens Paulsen's Ansichten nicht ganz ausgeglichen; einerseits sei die Moralphilosophie nicht im Stande, der Wirklichkeit in ihre Individualisierung zu folgen, denn es gebe für verschiedene Zeiten, Rassen, Völker, Stämme, Familien, ja Individuen, eine verschiedene Moral; andererseits stehe doch der Moralphilosoph selbst »mit seinen Empfindungen und Gedanken innerhalb seines Volkes und seiner Zeit. Der Geltungsbereich jeder Moralphilosophie falle hiernach immer zusammen mit dem Culturkreis, aus dem sie selbst hervorgeht, sie möge sich dieser Beschränkung bewusst sein oder nicht«.

Was zur Ergänzung und Modification dieser Ansicht zu sagen ist, lässt sich in dem Satz zusammenfassen, dass jene Entgegensetzung von Wissenschaft und Kunstlehre nur folgerichtig und so durchzuführen ist, dass auch der Unterschied der Methoden überall festgehalten wird. Soll die Ethik eine praktische Disziplin im Sinne Paulsen's sein und auf der theoretischen Wissenschaft der Psychologie und Anthropologie beruhen, dann ist sie selbst eben nicht Wissenschaft, sondern als Sammlung von Anweisungen zum Handeln Kunstlehre. Die Wissenschaft untersucht die Gründe des Geschehens, die Kunstlehre lehrt die Handgriffe, die man entweder auf Grund wissenschaftlicher Untersuchung oder bloßer Erfahrung als zweckmäßig erkannt hat. Es kann allerdings auch im Begriff der Ethik beides, Wissenschaft und Kunstlehre, etwa als theoretische und angewandte Ethik zusammengefasst werden, oder es kann als Hauptaufgabe der Ethik die Kunstlehre des Handelns bezeichnet werden, so dass die Theorie des sittlichen Bewusstseins nur eine Art Einleitung dazu bilden

würde; immer ist nur festzuhalten, dass sie nur insofern Wissenschaft ist, als sie Gegebenes rein theoretisch untersucht, und dass die Kunstlehre, so wichtig sie auch praktisch sein mag, eine feste Begründung immer nur durch diese Theorie erhalten kann. Ich halte es für besser, den Namen der Ethik nur auf diese rein theoretische Bearbeitung der psychologischen Thatsache des sittlichen Bewusstseins zu beschränken: 1) weil der Sprachgebrauch die Ethik als Wissenschaft bezeichnet, 2) weil die unklare Vermischung von Wissenschaft und Kunstlehre eine sichere Begründung der Ethik bis jetzt verhindert hat, 3) weil selbst bei einer Vereinigung beider Teile unter dem Namen der Ethik die Kunstlehre der abhängige Teil ist, der seine Ergebnisse von der vorausgehenden rein wissenschaftlichen Behandlung erhält. Die Möglichkeit praktischer Verwertung der wissenschaftlichen Ergebnisse folgt ohne weiteres daraus, dass der Gegenstand der Untersuchung die Beurteilung des praktischen Handelns selbst ist. Wenn Paulsen gegen die Behandlung der Technologien als Corollarien das Vorwiegen des Praktischen im Menschen geltend macht, so kommt dies für die Forderung einer scharfen Scheidung beider Standpunkte nicht in Betracht. Es bleibt ja unbenommen, neben der theoretischen Untersuchung noch eine besondere ausführliche Kunstlehre, nur mit voller Erkenntnis ihres Charakters als solcher, aufzustellen. Auch die nach Paulsen allein durch einen praktischen Zweck zusammengehaltenen Facultätswissenschaften treiben Wissenschaft nur, sofern sie rein theoretische Untersuchungen anstellen; sie mögen wohl darüber hinaus auch Handgriffe für den Beruf lehren, aber sie holen die sichere Begründung auch dafür allein aus der Wissenschaft. Diese Wahrheit ragt tief hinein selbst in das Gebiet der reinen Kunstlehre. Die Technik baut eine Maschine mit sicherer Wirkung nur auf Grund einer vorher theoretisch genau angestellten Berechnung der zur Erzeugung der gewollten Kraft zusammenwirkenden Teile. Wie die Vermischung beider Standpunkte die widerspruchslose und klare Behandlung ethischer Fragen beeinträchtigt, dafür bietet selbst Paulsen's Ethik, der doch den Unterschied beider mehr als andere hervorhebt, einige Beispiele dar. Die Ethik soll eine allgemeine Diätetik sein, zur angemessenen Gestaltung des menschlichen Lebens anleiten, aber sie lässt

den einzelnen im Stich, weil sie der Wirklichkeit in ihre Individualisierung doch nicht zu folgen vermag[1]), sie vermag also das gerade nicht, was die Hauptaufgabe einer Diätetik wäre. Obwohl ferner die theoretischen Wissenschaften der Anthropologie und Psychologie mit der allgemeinen Natur des Menschen und seines Geistes sich beschäftigen, soll die aus ihnen abgeleitete praktische Disziplin der Ethik auf den Culturkreis, aus dem sie hervorgeht, beschränkt sein[2]).

Eine klare Umgrenzung und methodische Behandlung der Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Bewusstsein lässt sich also nur gewinnen, wenn man ihre Aufgabe in der rein wissenschaftlichen Verarbeitung dieser Thatsache sieht. Die Gesamtheit der psychologischen Erscheinungen, welche in den Umkreis des sittlichen Bewusstseins fallen, kann nun sowohl nach ihrer allgemeinen psychologischen Form, als nach ihrem ethischen Inhalt betrachtet werden. Mit der ersteren beschäftigt sich die Psychologie der Ethik, indem sie die gemeinsame Eigenart der psychologischen Vorgänge zu ermitteln sucht, welche mit der Billigung und Missbilligung von Handlungen verbunden sind; das letztere ist die Aufgabe der eigentlichen Ethik, welche den Inhalt der verschiedenen Urteile in Beziehung zu bringen und die daraus entstandenen Regeln in ein System zu ordnen sucht. Endlich erhebt sich noch die Frage, wie das sittliche Bewusstsein im Zusammenhang der Welt zu erklären sei; die Antwort darauf giebt die Metaphysik. Allerdings sollte die psychologische Thatsache als solche von der allgemeinen Psychologie schon in fertiger Bearbeitung der Ethik dargeboten werden. Ebenso wäre es, genau genommen, die Aufgabe einer vollständigen Metaphysik, ein System fertiger Ergebnisse zu liefern, in welchem auch das sittliche Bewusstsein seine Stelle hätte. Diese Scheidung der Gebiete könnte jedoch nur in einem vollendeten System der Wissenschaften reinlich durchgeführt werden, wo die Ethik allerdings die für sie notwendigen Lehrsätze aus der Psychologie und Metaphysik den allgemein anerkannten Ergebnissen dieser Wissenschaften zu entnehmen

1) a. a. O. S. 16f.
2) a. a. O. S. 2; 17.

hätte.[1]) Bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaften aber kann die Ethik die psychologische und metaphysische Behandlung ihres Gegenstandes nicht der Psychologie und Metaphysik allein überlassen. Die Ergebnisse dieser Wissenschaften sind so sehr umstritten und ragen in ihrer verschiedenartigen Auffassung und Gestaltung so tief in die Ethik hinein, dass ein System der Ethik ohne Berücksichtigung des psychologischen und metaphysischen Standpunktes der Betrachtung nicht aufgebaut werden kann. Die eine dieser beiden wichtigen Nebenaufgaben der Ethik, die psychologische, ist es, welche in der vorliegenden Untersuchung ihre Lösung finden soll.

Die Ethik nimmt übrigens mit dieser Gliederung ihrer Haupt- und Nebenaufgaben nicht etwa eine eigenartige Stellung ein. Denselben Aufbau haben auch die ihr gleichgeordneten Geisteswissenschaften. Die Erkenntnislehre hat auszugehen von einer psychologischen Erörterung des Erkennens, hat ihre eigentliche Aufgabe in der Bearbeitung der Gesetze des richtigen Denkens, und untersucht endlich die Bedeutung und Tragweite der Erkenntnis im Zusammenhang der Welt. Die Ästhetik beginnt mit der psychologischen Untersuchung der Wirkung des Schönen im menschlichen Geiste, sucht die Bedingungen dieser Wirkung in gewissen Grundgesetzen zusammenzufassen und eine metaphysische Erklärung des Schönen zu geben. Die Religionsphilosophie hat zuerst die religiösen Vorgänge im Gemüt psychologisch festzustellen, versucht dann eine wissenschaftliche Bestimmung der darin sich findenden Aussagen über Gott und sein Verhältnis zur Welt und fragt endlich nach dem metaphysischen Hintergrund, der jenen psychologischen Thatsachen entspricht. So hat alle Philosophie des Geistes ihre Wurzel in der Psychologie, ihren Abschluss in der Metaphysik.

1) Gizycki (Moralphilosophie, gemeinverständlich dargestellt 1889) hat daher grundsätzlich ganz Recht, wenn er z. B. die Frage nach der »Entstehung der moralischen Gefühle« der Psychologie zuweist. Er kann jedoch die reinliche Scheidung beider Gebiete, die bei der jetzigen Unsicherheit derselben nur zu einer sehr lückenhaften Ethik führen würde, selbst nicht einhalten, vgl. die Kritik der »Moralphilosophie« Avenarius, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1889, 125—127.

2. Der Begriff des Gewissens.

Der Gegenstand der ganzen folgenden Untersuchung ist das Gewissen. Dieser Begriff ist jedoch ein so vieldeutiger, dass er schon an dieser Stelle einer vorläufigen Bestimmung bedarf. Richard Rothe vertritt in der zweiten Auflage seiner theologischen Ethik die Ansicht, der Name »Gewissen« sei überhaupt aus dem Gebiete der Ethik hinauszuweisen, während er in der ersten Auflage noch das Wort Gewissen zur Bezeichnung des »religiösen Triebs« gebrauchte. Als Grund dafür, dass er sich jetzt dieses Ausdrucks völlig enthalten, führt er an: »Für die Wissenschaft ist ein Terminus nur dann brauchbar, wenn er einen genau bestimmten logischen Gehalt, also einen klaren und deutlichen Begriff bezeichnet[1]). Er könnte nach Rothe's Ansicht nur dann beibehalten werden, wenn es gestattet wäre, »seinen Gebrauch auf einen bestimmt abgegrenzten Teil des weitschichtigen Gehaltes, der nach jetziger Redeweise unter ihm zusammengefasst wird, zu beschränken«, was ohne Willkür nicht möglich sei. Dieser Vorwurf Rothe's trifft jedoch mit dem Gewissensbegriff die meisten wissenschaftlichen Begriffe überhaupt, die dann also ebenfalls für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht zu verwenden wären[2]). Nur der Grad ihrer Vieldeutigkeit im gewöhnlichen Sprachgebrauch ist verschieden. Am meisten schillert die Bedeutung da, wo die größte Abstraction zur Begriffsbildung erforderlich ist, bei den allgemeinsten Begriffen, oder wo die Anschaulichkeit, welche eine scharfe Abgrenzung ermöglicht, nicht vorhanden ist, wie bei den Begriffen des geistigen Lebens. Worte wie: Denken, Phantasie, Gemüt, Vorstellung, Wahrnehmung bieten ganz dasselbe Bild schillernder Bedeutungen, wie der Gewissensbegriff.

Die genaue Begriffsbestimmung für die Zwecke der Wissenschaft ist dann immer ein Compromiss zwischen Sprachgebrauch und wissenschaftlicher Schärfe[3]). Hätten die im

1) Richard Rothe, Theologische Ethik, 2. Aufl. 1867—71. S. 21.

2) Vgl. Krauss, Lehre v. der Offenbarung. 1868. S. 33. »Seine Gründe gelten ebenso entweder für die meisten wissenschaftlichen Termini oder dann auch nicht für das Gewissen« (bei Kähler, d. Gewissen, S. 6).

3) Nach Rées' Bemerkung: »Eine exacte Definition des Gewissens aufzu-

gewöhnlichen sprachlichen Verkehr gebrauchten Worte bereits einen »genau bestimmten logischen Gehalt«, so wäre ein wesentlicher Teil der wissenschaftlichen Arbeit bereits gethan. Die Wissenschaft hat vielmehr diesem schwankenden Inhalt der populären Begriffe erst eine feste Form zu geben und zwar nicht durch neue Prägung von Worten, sondern durch möglichst genauen Anschluss an den Sprachgebrauch. Diese letztere Forderung ist unumgänglich aus verschiedenen Gründen. Einmal ist in jeder entwickelten Sprache eine Fülle von Denkarbeit niedergelegt, man spricht nicht umsonst von einer Logik der Sprache. Die Wissenschaft würde ein wesentliches Mittel ihrer Förderung unbenützt lassen, wenn sie den Gedankengehalt ignorieren würde, der das Erzeugnis der Jahrhunderte langen geistigen Entwicklung eines Volkes ist. Ferner ist die Sprache auch das Mittel des wissenschaftlichen Verkehrs. Der zur Förderung der Wissenschaft unerlässliche Austausch wissenschaftlicher Forschungen und Ergebnisse wäre in hohem Grade erschwert, wenn für eine größere Anzahl von Begriffen je nach der Auffassung des einzelnen Forschers neue Wörter ohne Anlehnung an den Sprachgebrauch geprägt oder willkürlich aus dem Wortbestand der Sprache gewählt würden. Endlich soll die Teilnahme an der wissenschaftlichen Arbeit doch nicht auf den Kreis der Fachmänner sich beschränken, die Ergebnisse der Wissenschaften sollen vielmehr dem gesamten Geistesleben des Volks zu gute kommen. Die Geschichte lehrt, dass die wissenschaftliche Forschung langsam auf das allgemeine Bewusstsein zurückwirkt; besonders zeigt aber eine Beobachtung der neuesten Zeit, wo bei der ungeheuren Ausdehnung der Journalistik die geistigen Erzeugnisse eine viel allgemeinere Verbreitung finden, dass die wissenschaftlichen Anschauungen langsam in die öffentliche Meinung durchsickern. Dies ist aber nur möglich, wenn die Wissenschaften, soweit es geschehen kann, in den allgemein gebrauchten Sprachformen sich bewegen. Die Wissenschaft kann dann durch die theoretische Verarbeitung des vorhandenen Sprachschatzes allmählich zur Reinigung der Begriffe auch in der praktischen

stellen, wäre ein Fehler, da sie exacter sein würde als das, was die Menschen sich unter Gewissen denken« (Rée, die Entstehung des Gewissens. 1885. S. 7) wäre überhaupt jede wissenschaftliche Begriffsbestimmung »ein Fehler«.

Anwendung beitragen und so die Begriffe, die sie dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entnimmt, in gereinigter Form demselben zurückgeben.

Fassen wir von diesem Grundsatze aus den Gewissensbegriff ins Auge, so zeigt sich allerdings, dass die Bedeutung des Wortes eine ungewisse und schwankende ist. Sowohl die sittliche Beurteilung vergangener Handlungen als die Aufstellung von Gesetzen für künftige, sowohl die unmittelbaren Regungen des sittlichen Gefühls, als die reflectierende sittliche Einsicht, alles wird als eine Thätigkeit des Gewissens bezeichnet; ja nicht bloß für jede einzelne dieser Erscheinungen wird der Name gebraucht, sondern auch für ihre Gesamtheit, kurz: das Wort Gewissen wird gebraucht sowohl für das sittliche Bewusstsein überhaupt, als auch für die einzelnen Äußerungen desselben[1]).

Soll also unter möglichster Berücksichtigung des Sprachgebrauchs ein klar umgrenzter Begriff des Gewissens gewonnen werden, so läge es am nächsten, eben die Gesamtheit aller geistigen Vorgänge, welche auf das sittliche Leben sich beziehen, kurz das sittliche Bewusstsein überhaupt mit diesem Worte zu bezeichnen[2]). Rothe's Einwand: ohne Willkür eine Begriffsbestimmung zu gewinnen, wäre nur dann möglich, wenn man den Terminus »Gewissen« für die Bezeichnung derjenigen psychologischen Thatsachen reservierte, die unzweifelhaft unter keinen von den andern Ausdrücken gebracht werden könnten, die als mit ihm synonym gebraucht werden[3]) — würde sich durch die Identification von Gewissen und sittlichem Bewusstsein von selbst erledigen. Der Begriff des Gewissens stünde dann nicht schwankend zwischen den synonymen Begriffen: Sittliches Gefühl, sittliches Urteil, sittlicher Trieb, sondern er wäre der umfassendere, in dessen Gebiet die engeren Begriffe fielen.

Nur Ein Punkt steht der vollständigen Identification beider Begriffe entgegen, der in den bisherigen Verhandlungen über diesen

1) So wird nach Rothe das Wort »Gewissen« einfach in allen Fällen gebraucht, »wo vom sittlichen Wesen des Menschen die Rede ist«. Ethik S. 24. Ähnlich Ziller, Phil. Ethik S. 455. Paulsen, a. a. O. S. 283. Wundt, Ethik S. 414.

2) So Bruch, Schmid, Schenkel, Güder, Schlottmann, Palmer.

3) Rothe, Ethik S. 24.

Gegenstand nicht genügend berücksichtigt wurde: Im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird das Gewissen nie oder selten mit Beziehung auf andere gebraucht. Während in den Umfang des sittlichen Bewusstseins auch die Urteile über fremde Handlungen und die Gesetzgebung für andere fallen, scheint das Gewissen nur eine Art der Selbstbeurteilung und Selbstgesetzgebung zu bezeichnen.

Auch die Geschichte des Sprachgebrauchs bestätigt diese Auffassung. Ob nun das Wort *συνείδησις* selbst ein Erzeugnis des Volksmundes ist oder erst, von der Stoa geprägt[1]), in die Volkssprache überging, ob die ethische Sonderbedeutung schon bei Aristophanes und Euripides[2]) oder erst bei Diodor von Sicilien, Dionys von Halicarnass und in der Übersetzung von Koheleth 10, 20 mit dem allgemeinen Sinn des Wortes verknüpft ist — die allgemeine Bedeutung desselben ist in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle die des Wissens um den eigenen inneren Zustand oder um die eigenen Handlungen. Schon da, wo das Wort zum ersten mal erscheint, bei Chrysippos[3]), bezeichnet es »jenes instinctive Bewusstsein um das eigene Leben, in welchem man des Lebenstriebes inne wird, wie er unwillkürlich begehrt, was fördert, und scheut, was schadet«. In der klassischen Stelle des Neuen Testaments jedoch, Röm. 2, 14, wo vom »Sich selbst Gesetz sein« der Heiden die Rede ist, findet sich nicht bloß das reflexive, sondern auch das ethische Element des Gewissensbegriffs mit dem Wort *συνείδησις* verknüpft. Ebenso wird die conscientia bei Cicero und Seneca auf die Beurtheilung des eigenen Lebens bezogen[4]), und das deutsche: »Gewissen« bildet bei Luther den sittlich-religiösen Maßstab, der gerade in der individuellen Selbstbestimmung mit der Verantwortung vor Gott allein sich bewährt und ihn im Kampfe mit seiner Zeit Schritt für Schritt weiter führt.

Diese Beispiele zeigen immerhin, wie die Beschränkung

1) So Schmidt, Das Gewissen. 1889. S. 2 mit Jahnel, de conscientiae notione, qualis fuerit apud veteres. Berol. 1862 p. 29. gegen Kähler, Das Gewissen, Entwicklung seiner Namen und seines Begriffs. 1. gesch. Teil. 1878. S. 28.

2) Schmidt, S. 2, und Hofmann, S. 15 gegen Kähler S. 24.

3) Stoiker, gest. 208 v. Chr.; vgl. Schmidt S. 6 ff.; Kähler I, S. 26.

4) Vgl. Schmidt, S. 14 f.

der Äußerungen des Gewissens auf den Träger desselben, auf das Subject, überall im Sprachgebrauch vorherrscht. Man kann dementsprechend das Gewissen etwa bestimmen als: das sittliche Bewusstsein in der Anwendung auf sein eigenes Subject oder in seiner reflexiven Anwendung.

Dieser Unterschied ist jedoch für die psychologische Betrachtung ein unwesentlicher. Auch das sittliche Bewusstsein ist da, wo die Aussagen desselben auf andere bezogen werden, nichts anderes, als die Anwendung der für das eigene Handeln geltenden sittlichen Urteile und Grundsätze auf die Handlungen anderer, gleichsam eine Projection des individuellen sittlichen Lebens in die Außenwelt. Das psychologische Wesen der Vorgänge, welche in den beiden Begriffen zusammengefasst werden, ist daher für beide dasselbe. Dagegen kann in Beziehung auf den ethischen Inhalt ein Unterschied gemacht werden, sofern derjenige Teil der sittlichen Beurteilung und Gesetzgebung, welcher jenseits des urteilenden Subjects liegt, nicht mehr in den engeren Begriff des Gewissens fallen würde. Die Ethik, welche das ganze Gebiet des sittlichen Lebens umfasst, wird daher besser nicht als Wissenschaft vom Gewissen, sondern als Wissenschaft vom sittlichen Bewusstsein bezeichnet. Die Psychologie der Ethik dagegen wird mit Recht das Wort »Gewissen« zur Bezeichnung der psychologischen Thatsache, von der sie ausgeht, wählen, weil eben darin mehr als in dem Ausdruck: »sittliches Bewusstsein«, mit welchem es sich psychologisch deckt, die Eigenart des Sittlichen und sein mächtiger Einfluss auf das Geistesleben einen kurzen und besonders prägnanten Ausdruck gefunden hat.

3. Die Hauptfragen.

Es sind zwei Hauptfragen, welche sich vom psychologischen Standpunkte aus an den Gewissensbegriff knüpfen. Die erste Frage ist die nach der psychologischen Thatsache, nach Wesen und Arten des Gewissens, wie sie auf dem Wege psychologischer Beobachtung festgestellt werden können. Die zweite Frage ist die nach der Entstehung des Gewissens, nach der Art, wie jene psychologisch festgestellten Erscheinungen zu Stande gekommen

sind. Die Beantwortung der letztern wird bei einer so zusammengesetzten Thatsachengruppe immer nach zwei Richtungen erfolgen müssen: erstens ist zu untersuchen, *ob* etwas und *was* überhaupt als Träger der künftigen Entwickelung gegeben ist, und zweitens, *wie* dieses Gegebene sich entwickelt hat. Der erste Punkt führt auf die viel verhandelte Frage, ob das Gewissen *empirischer* oder *apriorischer* Natur sei, d. h. — nach vorläufiger Begriffsbestimmung —: ob es ein Product der Erfahrung ist oder ob es, ganz oder teilweise unabhängig von der Erfahrung, aus einer ursprünglichen Anlage in der Seele selbst entstanden ist. Daran schließen sich dann die Untersuchungen über die Entwickelung des Gewissens und deren Factoren im Zusammenhang mit der weitgehenden thatsächlichen Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen.

Für die *Methode der geschichtlichen Darstellung* muss endlich noch ein wichtiger Gesichtspunkt hervorgehoben werden. Keine geschichtliche Untersuchung, die einen bestimmten Begriff des geistigen Lebens zum Gegenstande hat, darf einen Unterschied außer Acht lassen, den *Kähler* in der Einleitung zu seiner Monographie über das Gewissen mit Recht betont. Eine Geschichte der Lehre vom Gewissen lässt sich entweder auffassen als eine Geschichte *derjenigen Begriffe, die im Laufe der Zeit mit dem Namen »Gewissen« verbunden wurden*, oder als eine Geschichte *desjenigen Begriffs, den der Darstellende in der Gegenwart mit dem Namen Gewissen verbindet*. Eine vollständige geschichtliche Darstellung wird beides verbinden müssen und eben dadurch auch einer endgiltigen Fassung des Begriffs den Weg bahnen.

So behandelt die folgende Ausführung sowohl eine *Geschichte der Psychologie des sittlichen Bewusstseins und damit des Gewissens* — für die Gegner auch der psychologischen Identification beider Begriffe nur: des sittlichen Bewusstseins —, als auch eine *Geschichte der Anschauungen, welche jeder der genannten Philosophen mit dem Wort »Gewissen« verbindet*.

Erster historisch-kritischer Teil:

Wesen und Entstehung des Gewissens in der neuern Ethik.

I. In Deutschland.

A. Kant.[1])

1) Der Unterschied zwischen Wesen und Methode in der Ethik.

Als charakteristisch für die Kantische Ethik wird gewöhnlich der apriorische Charakter derselben betrachtet. Dabei wird jedoch häufig ein Unterschied übersehen, der zur klaren Herausstellung des Wesens und der Entstehung des Gewissens immer festgehalten werden muss: der Unterschied zwischen der Frage, ob die Kenntnis vom Sittlichen durch empiristische oder aprioristische Methode zu gewinnen sei, und der andern, ob das sittliche Bewusstsein im Menschen auf empirischem oder apriorischem Wege zu stande komme[2]).

Die Methode der Kenntnisgewinnung des Sittlichen bei Kant ist offenbar empiristisch, d. h. er nimmt seine Kenntnis vom Sittlichen auf aus der Erfahrung, und zwar nicht bloß aus

1) Kant's sämtliche Werke, Gesamtausgabe von Rosenkranz und Schubert. Leipzig 1838.

Dieser Abschnitt über Kant will kein Beitrag zu der litterarisch fast unübersehbaren Kantforschung sein. So angesehen, müsste er als unvollständig erscheinen. Schon 1888 in dieser Form niedergeschrieben, musste er auf das im systematischen Interesse Notwendige eingeschränkt werden, wenn er nicht zu einer umfassenden Monographie anwachsen sollte. Seither hat Hegler (die Psychologie in Kant's Ethik 1891. S. 242—264) eine gründliche Darstellung von Kant's Gewissensbegriff geliefert. Unter den Monographien noch am ausführlichsten Weckesser, jedoch nicht genügend.

2) Vgl. Pfleiderer, Kantischer Kriticismus und engl. Philos. Halle 1881.

der eigenen inneren Erfahrung, aus der Beobachtung des eigenen geistigen Lebens, sondern auch aus der äußeren Erfahrung, aus der Wahrnehmung dessen, was vom sittlichen Bewusstsein anderer Menschen erschlossen werden kann. Darauf weist schon die Überschrift in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hin: »Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen«. Es giebt eine »gemeine sittliche Vernunfterkenntnis, die jeder Mensch hat, und von dieser Thatsache muss auch die philosophische Betrachtung ausgehen. Sie muss auch der philosophischen Ableitung des obersten praktischen Grundsatzes immer bestätigend zur Seite gehen; die Probe für die Richtigkeit dieses Grundsatzes ist die Möglichkeit seiner Ableitung aus der gemeinen Erkenntnis«[1]. »Aber dass reine Vernunft ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch praktisch sei, das musste man aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man musste ihn zuerst, der Reinheit seines Ursprunges nach, selbst im Urteile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht«. Der Philosoph kann immer wieder auf diese Quelle der Erfahrung zurückgreifen: der Philosoph kann »beinahe wie der Chemist zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen, um den moralischen Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden«[2].

Es könnte freilich scheinen, als ob die Entschiedenheit, mit welcher Kant oft die Erfahrung aus dem Gebiete des sittlichen Lebens hinausweist, auch der Annahme einer empiristischen Kenntnisgewinnung des Sittlichen entgegenstünde. So sagt er einmal: »so ist klar, dass keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit

1) VIII, 9 u.; vgl. VIII, 220.

2) VIII, 222; vgl. 88. 238. 304; der christliche Glaube und die menschliche Freiheit 1. Teil. 2. Aufl. 1881. S. 56.

solcher apodiktischen Gesetze zu schließen, Anlass geben könne«[1]. Die folgende Begründung zeigt jedoch, dass er dabei nicht von dem Schluss auf das Vorhandensein solcher Gesetze, sondern von der »Möglichkeit« einer Begründung ihres apodiktischen Charakters durch die Erfahrung redet. Sie ist unmöglich, nicht etwa weil Grundsätze der Sittlichkeit nicht durch die Erfahrung zur Kenntnis kommen und als Thatsachen bestätigt werden könnten, sondern weil ihre Giltigkeit nicht auf der Erfahrung beruhen und von ihr abhängig sein kann. Der Eingang des zweiten Abschnitts der »Grundlegung z. M. d. S.« führt ergänzend hierzu aus, dass, wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche der praktischen Vernunft gezogen haben, daraus keineswegs zu schließen sei, dass wir ihn als Erfahrungsbegriff behandelt hätten[2]) und dass die Begriffe der Pflicht nie aus der Beobachtung guter Handlungen geschöpft werden können, da man hinter deren geheime Triebfedern niemals völlig kommen könne. Hier ist allerdings ein Punkt, wo sich Kant einer Bestreitung der empiristischen Methode überhaupt nähert. Seine Grundmeinung ist aber jedenfalls die, dass die philosophische Untersuchung des Sittlichen von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis auszugehen habe, die thatsächlich und erfahrungsmäßig in jedem Menschen vorzufinden sei. Was er mit großer Entschiedenheit bekämpft, ist nicht die Kenntnisgewinnung des Sittengesetzes aus der Erfahrung, sondern die Gründung desselben auf die Erfahrung. Pfleiderer hebt deshalb mit Recht hervor, dass die Ansicht, die Kant hauptsächlich bekämpfe, unmissverständlicher als Naturalismus, nicht als Empirismus bezeichnet werde, denn der Ausdruck Empirismus werde wesentlich in methodologischem Sinn gebraucht, wo ein Gegensatz zwischen Kant und seinen Gegnern gar nicht bestehe.

Nachdem aber Kant auf diesem Wege der inneren und äußeren Erfahrung zu der Gewissheit gekommen ist, dass in aller Menschen Vernunft ein apriorisches und allgemeingiltiges Sittengesetz vorhanden sei, kann er zuversichtlich ein System des Sittlichen aus sich selbst heraus construieren, ohne bei jedem weiteren Punkte mit der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis Fühlung zu suchen;

1) VIII, 30. 2) VIII, 28.

denn sein eigenes sittliches Bewusstsein ist ja auch von dem Vernunftinhalt erfüllt, der, in alle Menschen gleich niedergelegt, nur gehoben zu werden braucht, um für die Wissenschaft nutzbar zu werden. So kommt dann allerdings für die Ausgestaltung der Ethik die aprioristische Methode zu ihrem Recht. Darum scheint es aber auch oft, als ob bei Kant von einer empiristischen Methode keine Rede sein könne. Im Vordergrund seines Interesses steht eben nicht die Methode der Kenntnisgewinnung des Sittlichen, sondern die Bestimmung des ethischen Wesens als eines »Inner- und Eigengeistigen«[1].

2) Ursprung und Entwicklung des sittlichen Bewusstseins.

Das allerdings zieht sich durch Kant's ganze ethische Anschauung als Grundgedanke hindurch, dass »alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben«. Das Sittengesetz ist ein ursprüngliches Besitztum des menschlichen Geistes, das er als Vernünftiger mit auf die Welt bringt. Jeden vernünftigen Menschen braucht man nur an diesen angeborenen Besitz zu erinnern, und er wird sich des Inhaltes desselben bewusst. Schon die Betrachtung von Kant's ethischer Methode hat gezeigt, wie nach seiner Ansicht in der gemeinen Vernunfterkenntnis überall ein Bewusstsein sittlicher Grundsätze anzutreffen sei. Hier sei zum Beleg nur noch auf Kant's feine Ausführung über eine einfache Thatsache des geselligen Verkehrs hingewiesen[2]. Beim »Raisonnieren über den sittlichen Wert einer Handlung und den Charakter der handelnden Person schlagen auch diejenigen die subtilste Prüfung mit Vergnügen ein, welchen sonst alles Subtile und Grüblerische in theoretischen Fragen trocken und verdrießlich ist«, und beweisen damit ein angeborenes Interesse für die Reinheit des Sittlichen und eine zeitliche und sachliche Priorität der sittlichen Urteilskraft vor andern Seiten des geistigen Lebens.

Doch jenes a priori gilt nicht bloß von der »gemeinsten Menschenvernunft«, sondern auch von »der im höchsten Maße specu-

1) So Pfleiderer, a. a. O. 2) VIII, 301 f.

lativen«. So wie der Philosoph denkend sein eigenes sittliches Bewusstsein in Begriffe gefasst hat, ist es freilich in der gemeinen Vernunft nicht vorhanden. Hier ist es vielmehr nur der unmittelbare praktische Gebrauch, der das Vorhandensein des Sittengesetzes im menschlichen Geiste anzeigt, wo als ein unmittelbares unreflectiertes Bewusstsein vom rein Sittlichen die Unterscheidung zwischen gut und böse »gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand« praktisch geübt wird. Aber als solches zeigt das sittliche Bewusstsein sich schon sehr früh, sobald der Mensch überhaupt zu urteilen beginnt. Dies zeigt Kant an dem Beispiel eines zehnjährigen Knaben[1], dessen sittliche Bewunderung der Tugend um so größer wird, je mehr den edlen Mann sein redliches Handeln kostet. Er beweist damit, dass er schon einen Sinn hat für den sittlichen Grundsatz und seine Reinheit. Das sittliche Bewusstsein ist also angeboren und tritt heraus, sobald überhaupt das geistige Leben und damit die Urteilsfähigkeit sich zu entwickeln beginnt.

Dass dasselbe aber auch nach Kant einer Entwicklung fähig und bedürftig ist, folgt schon aus der Möglichkeit einer Kritik der praktischen Vernunft; durch speculative Selbstbesinnung der praktischen Vernunft gelangt der denkende Mensch zu reinerer sittlicher Erkenntnis. Die sittliche Beurteilung entwickelt sich durch die Anwendung der Vernunft aus einem »rohen« und »ungeübten« Zustand zu großer Klarheit und Sicherheit. Es folgt auch aus der »Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft«[2], welche sich mit der Art beschäftigt, wie »man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne«. Dies geschieht durch die »bloße reine Vorstellung der Pflicht«. Zwar bedarf es bei verwilderten Gemütern einiger vorbereitender Anleitungen: Lockung durch Vorteil, Abschreckung durch Schaden; »allein sobald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, so muss durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden«[3]. Erzieher der Jugend

1) VIII, 304; vgl. auch 34 u. 2) VIII, 299 ff.
3) VIII, 300. 34.

können durch »Belege der vorgelegten Pflichten«, besonders »durch Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verschiedenen Umständen« die sittliche Urteilskraft ihrer Zöglinge entwickeln. Nicht die Erregung der Gefühle durch die Vorstellung großmütiger und edler Handlungen ist es, welche das sittliche Urteilsvermögen der Kinder fördert, sondern »die trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht«, unterstützt durch die Übung an gut gewählten Beispielen und die Zunahme der Erkenntniskräfte, ist allein im Stande, den Fortschritt im Guten herbeizuführen. Die Kehrseite davon ist, dass die Nichtbefolgung des Sittengesetzes mehr von einer mangelhaften Vorstellung der Pflicht hergeleitet wird, als von dem Einfluss fremdartiger Triebfedern [1].

Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins wird also befördert einerseits durch den Fortschritt der Erkenntniskräfte, der Vernunft überhaupt, die eine klare Besinnung über das Sittengesetz erst möglich macht, andererseits durch die Vorführung von Beispielen, an denen die sittliche Urteilskraft sich üben kann. Übung der sittlichen Urteilskraft im Zusammenhang mit derjenigen der Erkenntniskräfte überhaupt und »Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen« sind die beiden Hauptfactoren derselben [2].

Mit dem Fortschritt und der steigenden Klarheit der sittlichen Erkenntnis soll aber nach Kant auch der Einfluss des Sittengesetzes auf den Willen zunehmen. Die sittliche Erziehung muss deshalb durch die Vernunft gehen; mit dem klaren Wissen des Guten ist auch das Thun gegeben. Die Entwicklung des sittlichen Handelns ist nun aber als praktische gerade von der des theoretischen sittlichen Bewusstseins zu unterscheiden und die letztere ist als solche die Entwicklung eines Wissens. Im gesamten Gebiete des Sittlichen stehen ferner sittliche Einsicht und sittliches Handeln in so inniger Wechselwirkung, dass auch die erstere vielfach sich danach gestalten wird, wie der Wille dem Sittengesetz sich unterwirft. Wo daher das sittliche Handeln zu sehr von theoretischen Einflüssen der praktischen Vernunft abhängig gemacht wird, da wird die gesamte sittliche Entwicklung zu intellectualistisch betrachtet werden und

1) VIII, 34 u. 2) VIII, 310 f.

auch für die Gestaltung der sittlichen Einsicht der Factor der reinen praktischen Vernunft zu ausschließlich hervortreten.

Noch ein anderer Punkt thut der unbefangenen Betrachtung des Sittlichen bei Kant Eintrag: der speculative und der psychologische Gesichtspunkt für die Betrachtung des Sittengesetzes tritt für ihn nicht genügend auseinander. Die unbedingte Giltigkeit und Reinheit des Sittengesetzes ruht für ihn auf seinem apriorischen Ursprung, darauf dass das Sittengesetz ein angeborner, ursprünglicher Geistesbesitz des Menschen ist.

Die Frage nach dem empirischen oder apriorischen Charakter des Sittengesetzes ist aber zunächst nur eine Frage der Psychologie; Kant jedoch weist geradezu die Beteiligung derselben zurück, weil er von ihr das Hereinkommen empirischer Bestimmungsgründe für das sittliche Handeln fürchtete. In Wirklichkeit kann er dieses ethische Bedenken gegen die Einmischung der Psychologie nicht durchführen, denn die eingehende Untersuchung eines geistigen Vorgangs, wie des sittlichen Bewusstseins, hat von selbst die Einführung psychologischer Begriffe zur Folge.

Die thatsächlich vorliegende Vermischung des psychologischen und des speculativen metaphysischen Standpunktes hat aber für beide Arten der Betrachtung nachteilige Folgen. Die psychologische Untersuchung des sittlichen Bewusstseins vermag nicht unbefangen genug dem einfachen Thatbestand gerecht zu werden und kann daher diejenigen nicht überzeugen, welche den metaphysischen Standpunkt nicht teilen. Die metaphysische Betrachtung aber, welche die Reinheit und Verbindlichkeit des Sittengesetzes feststellen möchte, wird dann leicht auf psychologische Resultate gegründet, die noch nicht hinreichend feststehen; so bei Kant auf das a priori, und damit die Würde des Sittengesetzes auf die Art seiner Entstehung zurückgeführt, was bei genauer Scheidung des psychologischen, ethischen und metaphysischen Standpunkts sich nicht wohl halten lässt.

3) Das »Gewissen« und seine Entstehung.

Eine Function der praktischen Vernunft ist das »Gewissen«. Es ist »die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische

Vernunft«[1]). Es ist also nicht ein besonderes Vermögen, sondern die Function eines vorhandenen Vermögens. Von dem »moralischen Gefühl« ist es genau zu unterscheiden, denn »dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, bloß aus dem Bewusstsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze«[2]). Es afficiert nur das moralische Gefühl durch den Akt seiner Beziehung aufs Subject. Mit Gefühlen der Lust und Unlust hat es also selbst nichts zu thun. Es hat mit ihnen nur das gemein, dass es unwillkürlich und unvermeidlich sich einstellt, »eine unausbleibliche Thatsache ist«[3]), »sich nicht zum Verstummen bewegen lässt«[4]).

Die Function des Gewissens besteht nicht darin, ein Urteil darüber abzugeben, ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, d. h. ob sie dem Sittengesetze entspreche oder nicht. Darüber urteilt vielmehr der Verstand. »Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen«[5]). Der praktische Verstand bietet die Regel dar, nach der gehandelt werden soll, die moralische Urteilskraft entscheidet darüber, ob der gegebene Fall unter diese Regel zu subsumieren und daher als That zuzurechnen sei. Die Vernunft aber verknüpft durch Lossprechung oder Verurteilung die rechtliche Wirkung mit der Handlung. Dieser ganze Akt sittlicher Beurteilung geschieht vor einer Art inneren Gerichtshofs, vor den sich der Mensch, wie vor den Richterstuhl eines andern, gestellt findet; und das Bewusstsein dieses inneren Gerichtshofes ist das Gewissen[6]). Jeden der drei einzelnen Akte begleitet die Function des Gewissens. Es begleitet die Gesetzgebung des praktischen Verstandes und wird darum auch definiert als das »Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist«[7]). Es begleitet auch die innere Zurechnung der Urteilskraft. »Man könnte« daher »das Gewissen auch so definieren: Es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft«. Es begleitet endlich den Richterspruch der Vernunft; im Gewissen »richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller

1) Tugendlehre IX, 248.
2) IX, 246. 248. 3) IX, 248. 4) VIII, 229.
5) X, 224. 6) IX, 293. 7) X, 224. 225.

Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind), übernommen habe«. Darum heißt sie auch »die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft«.

Das Gewissen ist also für Kant nichts Inhaltliches, weder ein Gesetz, noch das Vermögen, einen Willen oder eine That an dem Gesetze zu messen, sondern etwas rein Formales, »die leere Form der Skrupulosität«, wie Laas bezeichnend sagt[1]. Es bezieht sich nicht auf ein Object, sondern nur auf das Subject. Es ist die Urteilskraft, die Vernunft, die ihre eigenen Functionen überwacht. Es ist das Bewusstsein eines Gerichtshofs, in welchem das sittliche Bewusstsein mit entgegenstehenden Einflüssen sich auseinandersetzt und welcher dafür bürgt, dass das in aller Form Rechtens geschehe.

Kant's Unterscheidung zwischen formaler und materialer Gewissenhaftigkeit[2] bringt zur Beantwortung dieser Frage nichts Entscheidendes bei, dagegen wird seine formale Auffassung des Gewissens durch seine Lehre vom irrenden Gewissen bestätigt. Das irrende Gewissen ist für ihn »ein Unding«, denn: »Ich kann zwar in dem Urteile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben; aber in dem Bewusstsein, ob ich in der That glaube, Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urteil oder dieser Satz bloß sagt: dass ich den Gegenstand so beurteile«. In jenem objectiven Urteil ist Irrtum möglich, in diesem subjectiven nicht[3]. Gegenstand des Gewissens ist eben nur das formale »ob« und nicht das inhaltliche »was« des sittlichen Urteils. Das erstere ist einfaches Object der inneren Erfahrung und schließt daher Irrtum aus, das letztere ruht auf der sittlichen Einsicht, deren Vollständigkeit und Richtigkeit Sache der Ausbildung und Entwicklung ist. Gewissenlosigkeit ist darum »nicht Mangel des Gewissens«, denn jenes subjective Urteil kann jeder vollziehen, sondern »Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren«[4].

In der praktischen Anwendung des Gewissensbegriffs scheint freilich Kant manchmal über das rein Formale hinwegzugehen und sich dem gewöhnlichen Sprachgebrauch doch nicht entziehen zu

1) Idealismus und Positivismus S. 155.
2) VII, 404. 3) IX, 248. 4) IX, 248.

können. Wenn[1]) dem Gewissen der rechtskräftige Spruch der Lossprechung oder Verdammung zugeschrieben wird, so ließe sich das vielleicht noch mit dem formalen Charakter vereinigen, indem das Lossprechen oder Verdammen der Vernunft eben erst durch die Controle des Gewissens rechtskräftig wird. Wenn aber das Gewissen als Urteil über den Lebenswandel[2]), als Urteil über den moralischen Zustand auftritt, so neigt er sich damit praktisch einer materialen Auffassung zu.

Die verschiedenen Einteilungen des Gewissens hat Kant nicht näher behandelt[3]). Er unterscheidet aber zwischen dem »warnenden Gewissen vor der Entschließung« und dem Spruch des Gewissens nach derselben, welcher das Lossprechen und Verurteilen rechtskräftig macht[4]). Ersteres fasst er, entsprechend seiner allgemeinen Auffassung, auch nur formal als die Bedenklichkeit, die keine Entschließung zulässt, ohne gefragt zu haben, ob sie nicht der sittlichen Beurteilung zu unterwerfen sei. Das letztere, gewöhnlich das nachfolgende Gewissen genannt, führt zu einer weiteren Unterscheidung, je nachdem der rechtskräftige Spruch des Gewissens auf Lossprechung oder Verdammung lautet. Bemerkenswert ist, dass Kant die Seligkeit, welche dem ersten Fall folgt, nicht als »positive (als Freude)«, sondern nur als »negative (Beruhigung, nach vorangegangener Bangigkeit)« gelten lässt.

Der Vollständigkeit halber sei auch noch Kant's Anschauung vom Verhältnis des Gewissens zum Gottesbewusstsein kurz angeführt. Von der Voraussetzung aus, dass es sich beim Gewissen um die Führung einer Rechtssache vor Gericht handle, kommt Kant zu dem Schlusse, dass das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen andern als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müsse, denn der Angeklagte könne mit dem Richter nicht eine und dieselbe Person sein. Die Eigenschaften, welche dieser Person notwendig beigelegt werden müssen, führen auf Gott; so werde das Gewissen »als subjectives Prinzip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen«. »Ja es wird der letzte Begriff (wenngleich nur auf dunkle

1) IX, 296. 2) VII, 414 f. 3) Vgl. IX, 248. 4) IX, 296 f.

Art) in jenem moralischen Selbstbewusstsein jederzeit enthalten sein«[1]. Am Wichtigsten ist für uns der letzte Satz. Das Vorangehende ist Speculation, eine Anwendung der Postulate der praktischen Vernunft auf das Gewissen, jener aber behauptet auf Grund derselben eine psychologische Thatsache. In dem Gewissen des Menschen als solchem soll der Gedanke einer Verantwortung vor Gott wenn auch nur »auf dunkle Art« schon enthalten sein. Die Frage, ob derselbe einen objectiven Hintergrund habe, kommt psychologisch nicht in Betracht.

Das Gewissen ist nach Kant eine Function der praktischen Vernunft, es wird deshalb auch hinsichtlich seiner Entstehung den apriorischen Charakter derselben teilen. In diesem Sinne spricht sich Kant auch wirklich aus. Das Gewissen ist »nicht etwas Erwerbliches«[2]. »Jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich«. Es ist eine »ursprüngliche intellectuelle und moralische Anlage«. Es ist »nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt«[3]. Dagegen ist zu erwarten, dass in Kant's Anschauung die Entwicklung dieser Anlage infolge des formalen Charakters eine andere Gestalt annehmen werde, als die des inhaltlichen sittlichen Bewusstseins.

Die Entwicklung einer formalen geistigen Fähigkeit, wie z. B. der Aufmerksamkeit, hält nicht genau gleichen Schritt mit der Entwicklung des Inhalts, auf welchen dieselbe gerichtet ist. Und vollends wenn diese formale Anlage in jedem Menschen »unwillkürlich und unvermeidlich« spricht, wie das Gewissen, so kann eigentlich nicht von einer Entwicklung die Rede sein, sondern nur von einer Pflege und Übung des schon Vorhandenen. Was sich entwickelt, ist nicht das formale Gewissen, sondern der inhaltliche praktische Verstand. Mangel des Gewissens oder abnorme Entwicklung, d. h. irrendes Gewissen, giebt es nicht, also auch keine Pflicht, sich ein solches anzuschaffen oder danach zu handeln, sondern nur eine Pflicht, diese angeborene Anlage zu »cultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen, und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm

1) IX, 295. 2) IX, 247 f. 3) IX, 294.

Gehör zu verschaffen«[1]). Diese Aufgabe gehört nun allerdings zunächst zur Bildung des Willens. Der Einfluss des Sittengesetzes auf den Willen ist aber für Kant hauptsächlich abhängig von der theoretischen Ausbildung der Reinheit des sittlichen Bewusstseins. Das Gewissen, dessen Aufgabe die Controle der sittlichen Urteilskraft ist, wird für gewöhnlich umsomehr an Schärfe und Pünktlichkeit zunehmen, je mehr der Einfluss des Sittengesetzes auf den Willen überhaupt sich steigert, und so indirect in seiner Entwicklung, wenn man von einer solchen reden will, auch von der Entwicklung der inhaltlichen sittlichen Einsicht abhängig sein.

Suchen wir über diese Lehre Kant's vom Gewissen ein Urteil zu gewinnen, so muss zunächst die Kritik, die schon daran geübt worden ist, in Betracht gezogen werden. Sie hat hauptsächlich Kant's Auffassung des Gewissens als Bewusstsein eines inneren Gerichtshofs bekämpft. Schopenhauer (Preisschrift über die Grundlage der Moral § 9) führt aus, die dramatisch-juridische Form, welche Kant dem Gewissen gebe, sei demselben völlig unwesentlich und keineswegs eigentümlich, sie sei eine viel allgemeinere Form, welche die Überlegung jeder praktischen Angelegenheit leicht annehme. Bei Kant's Darstellung dieses inneren Vorgangs müsste man sich auch wundern, »dass noch irgend ein Mensch, ich will nicht sagen so schlecht, aber so dumm sein könnte, gegen das Gewissen zu handeln«. Der letztere Einwand erledigt sich, scharf gefasst, von selbst. Dumm handelt, wer durch den Erfolg der Handlung sich selbst schädigt. Es kommt also darauf an, wie der unsittlich Handelnde die inneren Folgen seines Handelns, das böse Gewissen, beurteilt. Betrachtet er es als einen geringen Schaden, gilt ihm die Strafe nichts, so kann ihm das Prozessverfahren gleichgültig sein und er kann ohne den Vorwurf der Dummheit gegen das Gewissen handeln. Auch der andere Einwurf Schopenhauer's gilt nicht ohne bedeutende Einschränkung. Es sind doch wesentliche Unterschiede vorhanden zwischen der Überlegung einer praktischen Angelegenheit und der sittlichen Beurteilung eines Menschen. Der Angeklagte wird unter allen Umständen vorgeladen, er muss der Vorladung unbedingt Folge leisten[2]). Die feierliche Würde der

1) IX, 259. 2) Vgl. VIII, 229.

Gerichtshandlung entspricht der Wichtigkeit des Gegenstandes, der Verhandlung über die sittliche Würde des Menschen. Die Last der gerichtlichen Strafe berührt sich viel mehr mit der Last des bösen Gewissens, als mit der inneren Verurteilung eines thörichten Handelns: wenn der Mensch das Urteil: »Schuldig« innerlich hört, fühlt er sich eher unter einem Gericht, als wenn er sich ärgert wegen eines »dummen Streichs«. Diese Unterschiede konnten Kant wohl veranlassen, gerade die Form des gerichtlichen Verfahrens zur Verdeutlichung des Gewissensvorgangs beizuziehen.

Es mag dieses Bild daher wohl verwendet werden, um den Gewissensvorgang in populärer Weise anschaulich zu machen, zu wissenschaftlicher Verwertung eignet es sich nicht; denn es erheben sich von anderer Seite gewichtige Bedenken gegen dasselbe, die dahin zusammengefasst werden können, dass diese Form des Gerichtsverfahrens mit dem Gewissensbegriff sich nicht deckt. Kittel[1]) schließt sich zwar dem Einwand Schopenhauer's an, dass die Form des Prozessverfahrens bei jeder praktischen Angelegenheit, ebensogut wie beim Gewissen beigezogen werden könnte, hebt aber das andere richtig hervor, jenes Prozessverfahren sei nicht eine notwendige Form der Gewissensthätigkeit, überhaupt gehe der Prozess nicht »innerhalb des Gewissens vor, sondern zwischen dem Gewissen als Ankläger und der sich selbst zu retten suchenden Überlegung als Anwalt«. Es werden sich zwar für gewöhnlich, wenn das Gewissen spricht, im Menschen neben den verklagenden Gedanken auch die entschuldigenden, neben dem Ankläger auch der Anwalt hören lassen; aber es sind allerdings auch Fälle denkbar, wo gegen das »Schuldig« keine Erwiderung aufkommen kann, wo also vom Prozessverfahren wegen des fehlenden Anwalts keine Rede sein kann. Doch deckt sich auch in den Fällen, wo etwas dem Prozessverfahren Analoges wirklich stattfindet, der Gewissensvorgang nicht mit demselben, denn das Gewissen selbst entschuldigt nicht, sondern verklagt nur, ist nur Ankläger und Richter, und nicht Anwalt. Kant hat also in den Gewissensbegriff nicht Hergehöriges hereingenommen, aber andrerseits Hergehöriges aus-

1) Kittel, Sittliche Fragen. Ethisches und Apologetisches über Freiheit, Gewissen und Sittengesetz. Stuttgart 1885. S. 85 ff.

geschlossen. Er hat eigentlich nur das im Auge, was man primäres Gewissen nennt, wie auch Schlottmann[1]) andeutet, die einfache Gewissensregung, welche auf die begangene That folgt. Er erwähnt zwar auch das »warnende Gewissen«[2]), welches dem ganzen Gerichtsverfahren vorhergeht, aber das berührt sich nur mit dem secundären Gewissen, das aus den einfachen Gewissensregungen als Bewusstsein des Sittengesetzes allmählich sich bildet.

Dies führt uns aber auf Kant's einseitige Auffassung des Gewissensbegriffs überhaupt. Wenn er das Gewissen als etwas rein Formales ansieht, so kann er der gesetzgebenden Seite desselben, die schon als solche inhaltlicher Natur ist, nicht gerecht werden. Auch alle die genannten Einwürfe sind, so weit sie zutreffen, darauf zurückzuführen. Das Gewissen soll nur überwachen, ob die praktische Vernunft ihre Beurteilung mit aller Behutsamkeit unternommen habe. Zu diesem Zweck muss es allerdings die ganze Verhandlung überschauen, welche zwischen dem Sittengesetz und seinen Gegnern im Innern des Menschen geführt worden ist, muss den Ankläger und den Anwalt hören, aber von dem Inhalt wird abgesehen. Um so weniger wird daher das Eindringen eines an sich fremden Inhalts in den Gewissensvorgang gehindert. Oder vielmehr — und damit kommen wir auf den Kernpunkt der Frage — dieser Inhalt gehört eben gar nicht zum Gewissen als solchem; die Gesamtheit der personificierten Seiten des Gewissensvorgangs als eines Gerichtsverfahrens darf nicht mit dem Gewissen selbst identificiert werden, denn dieses ist nur die Form, in der das alles geschieht, die begleitende Controle, die dafür sorgt, dass, was geschieht, auch recht geschehe. Das Gewissen ist nach Kant nicht der innere Gerichtshof selbst, sondern das Bewusstsein dieses Gerichtshofs. Dies hat auch Kittel richtig erkannt, aber den formalen Charakter des kantischen Gewissensbegriffs, der auch dadurch bestätigt wird, nicht weiter zur Geltung kommen lassen. Das Gewissen setzt sich für Kant nicht aus »drei Factoren« zusammen: Regel, Ankläger und Urteil, sondern die Darbietung der Regel durch den praktischen Verstand, die innere Zurechnung der Urteilskraft, die Lossprechung

1) K. Schlottmann, Über den Begriff des Gewissens, Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1859.

2) IX, 296.

oder Verurteilung der Vernunft geschieht nur »im« Gewissen, »vor dem Forum«[1]) des Gerichtshofs, dessen Bewusstsein das Gewissen ist. Das »warnende« Gewissen wendet nicht »die vorhandene sittliche Regel« auf die beabsichtigte böse Handlung an, das geschieht durch die Urteilskraft, sondern sein Hauptmerkmal ist die »äußerste Bedenklichkeit« (scrupulositas), Fälle, wo es sich um sittliche Pflicht handelt, nicht leichtsinnig, sondern wirklich nach dem Sittengesetz zu beurteilen. Es darf deshalb auch nicht gesagt werden[2]), Kant's Gewissen sei eigentlich nur die »zum Gewissen und seinen Aussprüchen hinzutretende Überlegung«, denn es ist nichts Inhaltliches, sondern nur die jene Überlegung begleitende Controlle. Dasselbe gilt gegen Schlottmann's Kritik, Kant verwechsle den eigentlichen inneren Act des Gewissens mit der nachfolgenden Reflexion über denselben. Kant's formale Auffassung wird überhaupt von den Ethikern der Gegenwart häufig nicht genügend berücksichtigt. Der Gewissensbegriff Kant's wird oft einfach als gleichbedeutend mit sittlichem Bewusstsein oder Bewusstsein des Sittengesetzes behandelt. Man darf nicht, wie Gass[3]), von übersinnlicher Wahrheit des Gewissens bei Kant reden, denn für ihn handelt es sich beim Gewissen nicht um materiale Wahrheit, sondern um formale Wahrhaftigkeit. Die Grundlage des Gewissens ist die »Aufrichtigkeit«[4]). Ebenso ist es ungenau, wenn Wundt[5]) nach Kant das Gewissen als »Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen« bezeichnet, der darüber entscheide, »ob unser Handeln dem Sittengesetz oder den ihm widerstreitenden sinnlichen Neigungen angemessen sei«. Denn nicht das »ob« der Angemessenheit an das Sittengesetz ist der Gegenstand des Gewissens, sondern das »ob« der sittlichen Beurteilung überhaupt.

Allerdings kann diese rein formale Auffassung Kant's weder vom Standpunkte des Sprachgebrauchs, noch von dem der Psychologie aus haltbar erscheinen[6]). Im gewöhnlichen Sprach-

1) IX, 293. 296.

2) So Kittel a. a. O. S. 85.

3) Geschichte der christlichen Ethik 2, 2. S. 112.

4) VII, 403 ff.; X, 230.

5) Wilhelm Wundt, Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttg. Enke 1886. S. 317.

6) Wir können Laas nicht zustimmen, wenn er a. a. O. S. 155 sagt:

gebrauch bilden gerade die Gefühle der sittlichen Billigung und Missbilligung, der Lust und Unlust, die Kant vom Gewissensbegriff ausschließen will, die wichtigsten Bestandteile desselben, das Gewissen deckt sich, mindestens teilweise, mit dem, was Kant moralisches Gefühl nennt. Ferner weist der Sprachgebrauch deutlich genug auf einen Inhalt des Gewissens hin, »mein Gewissen sagt mir«, drückt sich der sittlich Handelnde aus. Was Kant dem Gewissen abspricht, das gerade will das gemeine Bewusstsein vom Gewissen erfahren: »ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei«. Man könnte jedoch einem Denker wie Kant vielleicht das Recht zugestehen, den Sprachgebrauch abzuändern, so dass dasjenige, was im gewöhnlichen Sprachgebrauch unter Gewissen verstanden wird, und dessen Vorhandensein er ja nicht leugnet, nur einen andern Namen tragen würde, z. B. moralisches Gefühl.

Aber es würden sich dann von anderer Seite, von der Seite der Psychologie, manche Bedenken erheben. Das was Kant im Gewissensbegriff zusammenfasst, ist psychologisch schwer denkbar. Er fasst das Gewissen zwar nicht als ein besonderes Vermögen, etwa neben der praktischen Vernunft, denn es ist nur eine Function derselben; aber die unmittelbare, unwillkürliche, unwiderstehliche Art, wie es sich geltend macht, scheidet es doch bestimmt von den übrigen Thätigkeiten und Vorgängen des geistigen Lebens. Diese eigenartige Anlage des menschlichen Geistes soll nun zu gar nichts anderem da sein, als zu sagen, ob die praktische Vernunft da wo sie soll »ihr Urteil auch wirklich vollzogen habe oder nicht«, gleichsam nur die reflexive praktische Vernunft, zu der ein Element des Unmittelbaren hinzukommt. Ja, die eine Form weist eigentlich schon von selbst auf den Inhalt hin. Die Frage, ob eine Handlung überhaupt unter die sittliche Beurteilung fällt, kann nur dadurch entschieden werden, dass dieselbe als eine sittlich zu billigende oder zu missbilligende erkannt wird. Kant hat allerdings,

»dass die kantische Ausscheidung der materialen Anweisung zum Handeln und die Beschränkung auf die Form der aufrichtigen Unterordnung unter das wirklich sichere Pflichtgebot dem Sprachgebrauch über das Gewissen geradezu Gewalt anthäte, kann man nicht behaupten«, sondern schließen uns eher Hofmann's Kritik an: »Ein einzelnes Moment im Gewissen wird also von Kant willkürlich und schriftwidrig und gegen allen Sprachgebrauch als das Gewissen überhaupt erklärt« (S. 65).

wie schon erwähnt, praktisch an einzelnen Stellen sich dieser Anschauung zugeneigt, aber theoretisch deutlich genug dagegen entschieden.

Dass Kant sich jener Einsicht verschlossen hat, hing wohl mit seiner Scheu zusammen, die einzig sichere ethische Instanz, das Gewissen, auch in den unsicheren Gang der geistigen Entwicklung, in den Kreis des möglichen Irrtums hereinzuziehen. Die Thatsache lag vor, dass der Mensch in seinem sittlichen Urteil auch irren, dass der Inhalt seiner sittlichen Erkenntnis sich erst entwickeln muss; sollte das Gewissen von dieser Thatsache nicht berührt werden, so musste es aus dem inhaltlichen sittlichen Bewusstsein herausgewiesen und auf eine bloße Form beschränkt werden, deren Einfachheit keinen Irrtum und keine eigentliche Entwicklung zulässt. Was Gass[1] vom kategorischen Imperativ sagt, gilt auch vom Gewissen: »Um diesen Schwankungen (der sittlichen Principien) zu entgehen, klammert sich Kant an die Form, in der Meinung, dass durch sie auch der Inhalt sichergestellt werde«. Der Gewissensbegriff war damit gegen Sprachgebrauch und Psychologie eingeschränkt, aber was er wollte, hatte er nicht erreicht. Wenn auch ein irrendes Gewissen jetzt geleugnet werden konnte, die rein formale Function konnte dem Inhalt keine Sicherheit geben; die Möglichkeit des Irrtums war nur von der Form in den Inhalt verlegt, für den die Ethik gerade eine untrügliche Instanz haben möchte. Kant's speculatives ethisches Interesse verschob auch hier die psychologischen Thatsachen. Damit hängt aber auch das zusammen, was als sein großes Verdienst anerkannt werden muss, dass er den hohen Ernst seiner sittlichen Anschauung auch in das Gewissen hineingelegt und besonders gezeigt hat, wie dieses »wundersame Vermögen« jede Verletzung der sittlichen Würde des Menschen unmittelbar und unvermeidlich rächt.

B. Fichte.

Quellen: J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre. Jena 1798.

Die Begeisterung für die Hoheit und Reinheit des Sittengesetzes, welche Kant's ethische Speculationen durchdrang, ist noch mehr

1) a. a. O. S. 113.

ausgeprägt in der wissenschaftlichen Persönlichkeit Fichte's, weil sie sich bei ihm mit der Gewalt einer hinreißenden Beredsamkeit und mit der Arbeit für nationale Ziele verband. So wird auch das psychologische Moment, mit welchem für Kant die Reinheit des Sittlichen unzertrennlich verbunden war, bis zur, wenigstens principiell vollzogenen, völligen Ausscheidung jedes empirischen Elementes gesteigert, so dass Schopenhauer's Bemerkung wenigstens ein gewisses Recht hat, die Fichte'sche Ethik sei der Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen.

1) Die sittliche Natur des Menschen.

Die Kategorien Kant's, die von diesem noch unvermittelt neben einander aufgefunden und aufgestellt wurden, sucht Fichte aus einem obersten Grundsatz abzuleiten, denn darin sah er die Aufgabe der Wissenschaft. Diesen Grundsatz findet er in der Thathandlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt. Als solches ist das Ich absolut, und es darf nichts sein, was es nicht für sich selbst setzt. Das Ich setzt sich aber selbst infolge eines nicht weiter erklärbaren Anstoßes ein Nicht-Ich entgegen — wenn wir aus dem dialectischen Spiel der Schlüsse die Kernpunkte herausheben —: teils weil es als erkennendes einen Gegenstand braucht, teils weil es zum Handeln eine Welt als Schauplatz haben muss. Zwischen Ich und Nicht-Ich ist also eine doppelte Wechselbeziehung denkbar: das Ich lässt sich denken als bestimmt durch das Nicht-Ich, oder als bestimmend das Nicht-Ich; im ersteren Falle verhält sich dasselbe erkennend, im letzteren handelnd.

Beide Thätigkeiten sind jedoch für das Ich nicht von gleicher Wichtigkeit. Da das Ich durch eine Thathandlung sich selbst setzt, so ist es auch nur als handelndes seinem ursprünglichen Wesen getreu. Der Widerspruch zwischen dem intelligenten Ich, das erkannt und deshalb bestimmt wird und leidet, und dem absoluten Ich, das nur Thätigkeit ist, soll durch das praktische Ich aufgehoben werden, welches handelnd das Nicht-Ich bestimmt.

Das reine, ursprüngliche Wesen des praktischen Ich ist aber absolute Thätigkeit oder genauer: »die Tendenz zu absoluter Thätigkeit«[1]. Diese Tendenz, die mit dem Streben nach Freiheit sich

1) System der Sittenlehre S. 33.

deckt, gehört notwendig zum Ich und kann nicht weggedacht werden, ohne dass das Ich selbst aufgehoben wird[1]. Der Mensch, »so gewiss er ein Mensch ist, hat eine moralische oder sittliche Natur«. Die Anlage zur Freiheit hat er als Vernunftwesen und »was überhaupt zu einem Vernunftwesen gehört, ist notwendig ganz und ohne Mangel in jedem vernünftigen Individuum«[2]. Deshalb wird jene Anlage auch als »reiner Trieb« bezeichnet, der auf »absolute Unabhängigkeit« ausgeht, aber eben wegen dieses bloß negativen Charakters gar nicht zum Bewusstsein kommen kann[3].

Das Ich in seiner absoluten Freiheit, in seiner unendlichen Bethätigung kann nirgends wahrgenommen werden, dieser Zustand ist nur der Endzweck, das Ziel der Entwicklung, das aber für das endliche Ich nie erreichbar ist. Im empirischen Ich ist der reine Trieb immer schon mit dem Naturtrieb gemischt als »sittlicher Trieb«. Er hat nur die Form vom reinen Trieb und muss sich begnügen, auf Handlungen auszugehen, welche auf der Linie jener Entwicklung zu absoluter Unabhängigkeit hin liegen. Der sittliche Trieb fordert Freiheit, er veranlasst das Vernunftwesen, zur Verwirklichung seiner Bestimmung sich selbst Gesetze zu geben. Das sittliche Handeln ist Selbstbestimmung durch Freiheit. »Die ganze moralische Existenz ist eine ununterbrochene Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst«. »Was den Inhalt des Gesetzes anbelangt, wird nichts gefordert, als absolute Selbständigkeit«, was aber das Gesetz in jedem besonderen Fall verlangt, muss die »Intelligenz durch die Urteilskraft finden«[4].

2) Entstehung und Entwicklung des Sittengesetzes.

Mit dieser Anschauung nimmt Fichte einen Standpunkt in unserer Frage ein, wie er entschiedener nicht leicht gedacht werden kann. Das sittliche Bewusstsein, wie überhaupt der Inhalt des Bewusstseins, ist reines Product des Ich und ihm in keiner Weise von außen gegeben. Freilich deckt sich diese entschiedene apriorische Anschauung nicht mit der gewöhnlichen. Das a priori bezieht sich gewöhnlich auf sittliche Ideen oder sittliche Grund-

1) a. a. O. S. 38. 2) a. a. O. S. 223. 3) a. a. O. S. 189.
4) a. a. O. S. 60.

sätze, die dem Menschen angeboren sein sollen oder wenigstens als Gemeingut der Menschheit unter dem Einfluss der Erfahrung in jedem sich entwickeln müssen, hier auf die sittliche Natur des Menschen überhaupt, die überdies mit der allgemeinen vernünftigen Natur des Menschen sich deckt. Das Sittengesetz im einzelnen ist der Selbstbestimmung des Vernunftwesens überlassen. Es ist nicht etwas, »welches ohne alles Zuthun in uns ist, sondern es wird erst durch uns selbst gemacht«[1]).

Schon dieser letztere Gedanke schließt das Zugeständnis in sich, dass die sittliche Natur des Menschen einer Entwicklung fähig und bedürftig ist; Fichte hat aber überhaupt diese Ansicht mit voller Bestimmtheit vertreten. Der Mensch soll »Werkzeug und Vehikul« des Sittengesetzes sein, »das empirische Zeitwesen soll ein genauer Abdruck des ursprünglichen Ich werden«; aber das muss es erst werden. »Es ist begreiflich, dass dieses Setzen, diese Reflexionen auf das ursprünglich uns constituierende, da sie insgesamt begrenzt sind, fallen müssen in eine successive Zeitreihe; dass es sonach eine Zeit dauern werde, ehe alles das, was ursprünglich in uns und für uns ist, zum deutlichen Bewusstsein erhoben werde«[2]).

Die Beschreibung dieses Entwicklungsgangs ist »die Geschichte des empirischen Vernunftwesens«. Unter den Naturtrieben, deren sich der Mensch zuerst bewusst wird, kann er frei wählen. Er kann seine Wahl treffen z. B. nach der Maxime der eigenen Glückseligkeit als letztem Ziel des Handelns und kann auf diesem »Reflexionspunkte« vermöge seiner Freiheit stehen bleiben. Er kann aber auch und er soll auf einen höheren sich schwingen, um sich nach dem Sittengesetz handelnd als freies Vernunftwesen zu erweisen. Der Übergang von jener niederen Stufe zu dieser höheren ist allerdings kein stetiger, denn er geschieht durch einen einmaligen Entschluss[3]).

Diese Geschichte des empirischen Vernunftwesens deckt sich nun freilich genau genommen nicht mit einer Geschichte des sittlichen Bewusstseins; denn die Frage, wie das Sittengesetz theoretisch sich entwickelt, ist streng zu scheiden von der andern, wie es praktisch wirksam wird, wie es Einfluss auf das menschliche Handeln

1) a. a. O. S. 243. 2) a. a. O. S. 224. 3) a. a. O. S. 232.

gewinnt. Aber für Fichte fällt beides zusammen. Die sittliche Entwicklung ist für ihn eine Entwicklung der sittlichen Erkenntnis, der Reflexion des Menschen auf sein ursprüngliches sittliches Wesen. »Der Mensch hat nichts weiter zu thun, als jenen Trieb nach absoluter Selbständigkeit, der als blinder Trieb wirkend einen sehr unmoralischen Charakter hervorbringt, zum klaren Bewusstsein zu erheben; und dieser Trieb wird durch diese bloße Reflexion sich in demselben in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln«[1]. Der Einfluss des Sittengesetzes ruht auf der Reflexion, er geht durch den Verstand. »Es ist schlechthin unmöglich, und widersprechend, dass jemand bei dem deutlichen Bewusstsein seiner Pflicht im Augenblick des Handelns, mit gutem Bewusstsein, sich entschließe, seine Pflicht nicht zu thun.« Wenn er sie nicht thut, so kommt das nur daher, dass das Bewusstsein von der Pflicht in ihm verdunkelt ist, weil er aufgehört hat, auf dieselbe zu reflectieren. Freilich lässt sich auch nach Fichte »Moralität nicht durch theoretische Überzeugung erzwingen«[2], aber dadurch, dass man den Menschen veranlasst, selbst über sein sittliches Wesen zu reflectieren, und das ist doch wohl ein theoretischer Vorgang.

Fichte's ethischer Intellectualismus hat so zwei Wurzeln. Der reine Trieb zur Freiheit gehört so sehr zum ursprünglichen Wesen des Menschen, dass er nur darauf zu reflectieren braucht, um frei zu sein. Die Intelligenz muss aber noch aus einem andern Grunde als Hauptfactor der sittlichen Entwicklung angesehen werden. Was Pflicht ist, wird auf theoretischem Wege durch die Urteilskraft gefunden. Die Fähigkeit dazu wird daher abhängig sein von dem Grade der Intelligenz. Würde das Sittengesetz freilich allein auf dieser Grundlage der rein theoretischen Überlegung des einzelnen ruhen, so wäre es der Unsicherheit und dem Irrtum in hohem Maße ausgesetzt. Hier tritt nun Fichte's Gewissensbegriff ergänzend ein.

3) Das »Gewissen«.

Das formale Sittengesetz lautet: »Handle schlechthin gemäß deiner Überzeugung von deiner Pflicht«. Um also zu erfahren,

1) a. a. O. S. 241. 2) a. a. O. S. 410.

wie ich handeln soll, muss ich meine gegenwärtige Überzeugung befragen. Da diese aber irrig sein kann, suche ich ihre Wahrheit zu prüfen, indem ich sie »an den Begriff von meiner ganzen möglichen Überzeugung halte, an das ganze System derselben, inwiefern ich es mir im gegenwärtigen Augenblicke vorstellen kann« [1]. Aber die Beurteilung meiner ganzen Überzeugung erfolgt nach dem Maßstab der gegenwärtigen, ist also ebenfalls der Möglichkeit eines Irrtums und dem Zufall unterworfen. »Soll daher überhaupt pflichtmäßiges Verhalten möglich sein, so muss es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung von der Pflicht geben.« Dieses absolute Kriterium ist das Gewissen. »Das Gewissen ist das unmittelbare Bewusstsein unserer bestimmten Pflicht« [2]. Das Gewissen ist somit nach Fichte ein Postulat des Pflichtbewusstseins.

Wie es im einzelnen Fall zu Aussprüchen des Gewissens kommt, hat Fichte noch näher beschrieben. Der sittliche Trieb fordert Verwirklichung des Sittengesetzes; wie dies durch eine bestimmte Handlung geschehen muss, kann nur auf theoretischem Wege erkannt werden. Daher veranlasst der sittliche Trieb die reflectierende Urteilskraft, die dem Sittengesetz entsprechende Handlung zu suchen. Ist sie gefunden, so ist das ursprüngliche Ich, auf dessen Darstellung der sittliche Trieb hinarbeitet, und das wirkliche in Harmonie, und in diesem Falle entsteht immer ein Gefühl. Dieses Gefühl der Wahrheit und Gewissheit hebt den Zweifel auf und kann als absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung von der Pflicht dienen. Das Gewissen kann also auch bezeichnet werden als das Gefühl der Harmonie unseres ursprünglichen mit unserem wirklichen Ich. Die Benennung Gewissen, sagt Fichte, sei trefflich gewählt, denn es sei »gleichsam das unmittelbare Bewusstsein dessen, ohne welches überhaupt kein Bewusstsein ist, das Bewusstsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit« [3].

Dieses Gefühl ist jedoch von andern Gefühlen streng zu unterscheiden. Von den ästhetischen Gefühlen unterscheidet es sich dadurch, dass der ihm zu Grunde liegende Trieb seine Befriedigung absolut fordert und nicht nur als eine Gunst der Natur erwartet. Es ist überhaupt nicht ein Gefühl der Lust, das unverhofft uns

1) a. a. O. S. 205 ff. 2) S. 217. 3) S. 182.

überrascht, sondern kalter Billigung dessen, was schlechthin sich finden musste[1]).

Es ist ferner nur ein formales Vermögen; seine Function ist nur die, dem Materialen, das die Urteilskraft liefert, den Stempel der Evidenz aufzudrücken[2]). Das Gewissen ist nicht Urteilskraft, es giebt nur dem Producte der Urteilskraft unmittelbare Gewissheit.

In diesem Punkte berührt sich Fichte's Gewissensbegriff besonders nahe mit dem des Sittengesetzes. Auch dieses »autorisiert« nur das, was die reflectierende Urteilskraft gefunden hat. »Die entgegengesetzte Behauptung würde auf eine materiale Glaubenspflicht führen, d. h. auf eine Theorie, nach welcher unmittelbar im Sittengesetze gewisse theoretische Sätze enthalten wären, die nun ohne weitere Prüfung, und ob man sich von ihnen theoretisch überzeugen könnte oder nicht, für wahr gehalten werden müssten«. Diese werden ihm vielmehr von den theoretischen Vermögen dargeboten, »welche ihren Gang fortgehen, bis sie auf das stoßen, was gebilligt werden kann«. »Das Sittengesetz ist lediglich formal, und muss seine Materie anderwärts erhalten. Aber dass etwas seine Materie ist, davon kann der Grund nur in ihm selbst liegen.«[3]) Diese Sätze könnten zu dem Versuch führen, Bewusstsein des Sittengesetzes oder sittliches Bewusstsein und Gewissen bei Fichte als identisch zu setzen. Dies ist jedoch durch zwei unterscheidende Merkmale ausgeschlossen. Die »Materie« wird, wenn sie auch weder unmittelbar im Sittengesetz enthalten, noch ohne weitere Prüfung anzuerkennen ist, doch zu demselben gerechnet. Das Sittengesetz ist zwar an sich lediglich formal, aber es autorisiert die materialen Sätze der Urteilskraft und als solche bilden sie dann den Inhalt des Sittengesetzes, das Materiale desselben[4]). Das Gewissen dagegen besteht nur in der Form der Evidenz. Das andere Merkmal liegt darin, dass das Gewissen bei Fichte sich an den Pflichtbegriff anschließt. Pflicht ist gleichsam das individuell angewandte Sittengesetz, das, was das Sittengesetz für einen bestimmten Menschen in einer bestimmten Lage fordert. Hat die Urteilskraft darüber das Rechte gefunden, so wird es vom Gewissen sanctioniert. Das Sittengesetz dagegen bezeichnet die allgemeinen

1) a. a. O. S. 209. 2) S. 218. 3) S. 207. 4) S. 215.

Grundsätze, welche, ebenfalls auf theoretischem Wege gewonnen, von jenem unmittelbaren Gefühl der Gewissheit gebilligt werden. Hier kann dann auch die Philosophie einsetzen, welche ein noch höheres Princip, einen »einigen Grund dieser Gefühle selbst« sucht, um der Materie nach diejenigen Handlungen wissenschaftlich festzustellen, welche in der Reihe der Annäherung zum Endzweck des Sittengesetzes, zur absoluten Selbständigkeit liegen. Das Gewissen genügt für das wirkliche Handeln, aber die Wissenschaft muss, wenn überhaupt eine Sittenlehre möglich sein soll, »a priori bestimmen können, was überhaupt das Gewissen billigen werde«[1].

Aus Fichte's Gewissensbegriff folgt von selbst die Unmöglichkeit eines Irrtums. »Das Gewissen irrt nie, denn es ist das unmittelbare Bewusstsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstsein hinausgeht«. »Es ist unser einziges wahres Sein«. Es kann nicht berichtigt werden, denn es ist »selbst die letzte Instanz«, »Richter aller Überzeugung«[2].

Auch darüber, ob das Gewissen gesprochen hat oder nicht, ist kein Irrtum möglich. Denn nur wenn der Mensch darüber ganz gewiss ist, soll er handeln. Handelt er, »ohne des Ausspruchs seines Gewissens sicher zu sein«, so ist es nicht Irrtum, sondern Gewissenlosigkeit.

Wer ein irrendes Gewissen leugnet, wird gewöhnlich auch eine Entwicklung des Gewissens leugnen, denn der Irrtum ist nur die Steigerung des Moments der Unvollkommenheit, welches jede Entwicklung voraussetzt. Eine Entwicklung ist aber auch schon durch den formalen Charakter des Gewissens ausgeschlossen. Was sich entwickeln kann, ist nur die Fähigkeit der Urteilskraft, Erkenntnisse über die Pflicht zu finden, welche vom Gewissen gebilligt werden. Daher ist auch eine Einwirkung auf das Gewissen der Menschen nur so möglich, dass man ihnen »die Prämissen der anzustellenden Beurteilung hingiebt«, welche ihr eigenes Gewissen dann bestätigt[3]. Die Function des Gewissens wird deshalb auch erst da auftreten können, wo eine hinreichend entwickelte Urteilskraft Handlungen findet, welche vom Gewissen gebilligt werden. Von einer Entwicklung dieses Gefühls der Gewissheit selbst wird

1) a. a. O. S. 265 ff. 2) S. 213. 218. 3) S. 221.

nur insofern die Rede sein können, als eine fortwährende Missachtung seiner Aussprüche die Gewissenlosigkeit allmählich zur Gewohnheit machen und eine strenge Beachtung derselben die Benützung dieses untrüglichen Vermögens immer mehr erleichtern kann.

4) Beurteilung.

In Fichte's Gesamtanschauung vom sittlichen Bewusstsein begegnen wir derselben Verquickung von Speculation und Psychologie, welche schon Kant den Blick für die psychologischen Thatsachen verdunkelte. Das sittliche Wesen des Menschen wird auf ein Princip von ganz unbestimmter Allgemeinheit gegründet, auf den Trieb zu absoluter Selbstthätigkeit. Abgesehen davon, dass der Sprachgebrauch es verbietet, das Wesen des Sittlichen in der rein formalen Unendlichkeit des Handelns zu finden, wird sich auch eine nüchterne psychologische Methode hüten müssen, ein Princip, dessen Hauptmerkmal, die Unendlichkeit, nirgends vorhanden ist, zur Grundlage der sittlichen Entwicklung zu machen. Wenn wir den unendlichen Trieb überall nur durch Schranken gehemmt wahrnehmen und die Individuen überhaupt nur in der Selbstbeschränkung ihres unendlichen Wesens existieren können, so ist er eben nicht unendlich und es ist nicht erlaubt, das thatsächlich Endliche als ein sich selbst beschränkendes Unendliches zu erklären.

Und doch musste für die Anforderungen des wirklichen Lebens ein Sittengesetz vorhanden sein, dessen Anwendung auf die einzelnen Fälle die Erfüllung der Pflichten ermöglichte. Die Entstehung desselben war aber für Fichte nicht anders denkbar, als so, dass das Ich, welches den ganzen Inhalt seines geistigen Lebens sich selbst setzt, auch das Sittengesetz macht. Damit war dasselbe aber einer großen Unsicherheit ausgesetzt. Der Inhalt des Sittengesetzes war darnach ein Werk der Erkenntnis und so in die Irrtumsfähigkeit der theoretischen Vermögen hineingezogen, ferner war nicht begreiflich, wie bei dieser Anschauung eine Gleichmäßigkeit der sittlichen Grundsätze möglich wäre. Dass dieser reine Subjectivismus den Thatsachen nicht entspricht, zeigt sich z. B. in Fichte's Behauptung, es sei unmöglich, dass jemand bei deutlichem Bewusstsein seiner Pflicht sich entschließe, seine Pflicht nicht zu thun;

denn er als Intelligenz könne nicht in demselben Moment schlechthin von sich fordern, etwas zu thun und dasselbe nicht zu thun. Dieser Widerspruch fällt dahin vor dem objectiven Charakter des Sittengebots: der Mensch fühlt dasselbe nicht als etwas, das er sich selbst macht, sondern als eine Forderung, die seiner Willkür entzogen ist und zu der er sich zustimmend verhalten soll, aber auch dann ablehnend verhalten kann, wenn er sie klar erkannt hat.

Um das Sittengesetz jener Unsicherheit zu entreißen, musste Fichte ein Kriterium von unfehlbarer Sicherheit aufstellen. Das Gewissen, dem er diese Function übertrug, beschränkte er aber auf eine rein formale Thätigkeit. Dem Gewissen eine inhaltliche Bedeutung zuzugestehen, verbot seine Anschauung von dem Ich, das seinen ganzen geistigen Inhalt sich selbst setzt. War das Gewissen die Quelle eines unantastbaren Sittengesetzes, so war es eigentlich eine objective Macht neben dem Ich, deren Gesetze dieses hätte anerkennen müssen, ohne sie selbst gemacht zu haben. Diese Schwierigkeit wurde — freilich nur scheinbar — vermieden, indem die Production des Inhalts des Sittengesetzes ganz dem Ich überlassen, und das Moment der unmittelbaren Gewissheit einem rein formalen Vermögen übertragen wurde.

Fichte war freilich durch diese Fassung des Gewissensbegriffs der Wahrheit näher gekommen als Kant: das Gewissen fragte nicht mehr blos nach dem »ob« des sittlichen Urteilens, sondern es sanctionierte das Was, aber seine Verteilung von Inhalt und Form des sittlichen Urteils an Urteilskraft und Gewissen ist auch psychologisch noch weniger haltbar und fordert von selbst zu einer Ergänzung auf. Das Zusammentreffen der theoretischen Vermögen und des unmittelbaren Gefühls der Gewissheit ist so sehr dem Zufall überlassen, dass nicht recht begreiflich ist, wie es in jedem Fall zu einem richtigen Bewusstsein der Pflicht kommen kann. Die theoretischen Vermögen »gehen ihren Gang fort, bis sie auf das stoßen, was gebilligt werden kann«. Sie erzeugen also ohne eine sichere Leitung Urteile um Urteile, und es ist wohl denkbar, dass sie dasjenige Urteil gar nicht finden, welches die maßgebende Billigung des Gewissens erhalten könnte. Der Philosoph freilich sucht und findet das höchste sittliche Princip, von dem aus

er auch sittlich urteilen kann, aber er findet es nur auf Grund jenes unmittelbaren Gefühls der Gewissheit.

Nehmen wir ferner auch an, das zu billigende Urteil sei gefunden, so muss in diesem Vermögen ein bestimmter Grund gedacht werden, gerade dieses und kein anderes Urteil mit dem Stempel der Evidenz zu versehen. Mit dieser Vorausbestimmung für einen bestimmten Inhalt ist aber die Linie des blos formalen Vermögens überschritten und wir haben die natürliche Auffassung des Gewissens, wonach es selbst das Vermögen der sittlichen Beurteilung ist.

Auch Fichte's Leugnung eines irrenden Gewissens steht im Zusammenhang mit jener Trennung von Form und Inhalt. Dass Irrtum im sittlichen Urteil stattfindet, ist nicht zu leugnen, aber er ist geneigt, denselben den theoretischen Vermögen aufzubürden, um für das Gewissen die unmittelbare Gewissheit zu retten. Neben den psychologischen Schwierigkeiten jener Trennung ist jedoch die psychologische Thatsache nicht zu umgehen, dass bei vielen Menschen ein Vermögen, das genau alle Merkmale des Gewissens an sich trägt — mag es sonst aufgefasst werden, wie es will — als Ganzes dem Irrtum unterworfen ist.

Dagegen bezeichnet Fichte's Anschauung nach anderer Seite hin einen bedeutenden Fortschritt. Die sittliche Natur des Menschen wird nicht blos auf eine praktische Vernunft, sondern mit größerer psychologischer Wahrheit auf einen sittlichen Trieb gegründet, der in der »Geschichte des empirischen Vernunftwesens« mit andern Trieben zu kämpfen hat. Das Gewissen ist ihm ein Gefühlsvermögen, nicht mehr blos, wie bei Kant, eine Function der Vernunft. Allerdings bestehen seine Äußerungen nur in einem Gefühl »kalter Billigung«, das von dem Gefühl der Lust streng zu scheiden ist. Eine unendliche Verschiedenartigkeit des Lustgefühls, die auch das Vorhandensein einer höheren, sittlichen Lust möglich machen würde, kam für Fichte nicht in Betracht, für ihn war durch die Berührung mit diesem Begriff die Hoheit des Gewissens gefährdet.

C. Hegel.[1])

Hegel's ethische Anschauung tritt derjenigen Fichte's in einem wichtigen Punkte unmittelbar gegenüber. Liegt bei Fichte der Schwerpunkt des Sittlichen im Subject, im Ich, das in absoluter Freiheit sich auch seine Sittengesetze giebt, so hat ihn Hegel in das Objective verlegt, in das thatsächlich vorhandene, in Familie, Gesellschaft und Staat sich entfaltende sittliche Leben. Gemeinsam ist beiden ein gewisser Intellectualismus, der wahrhafte Inhalt des sittlichen Bewusstseins wird nur durch die denkende Vernunft vermittelt. Doch erscheint dieser Zug bei Hegel in gesteigerter Form. War für Fichte schließlich doch das »praktische Ich« die wichtigere, nur theoretisch bedingte Seite, so ist für Hegel die Gesamtentwicklung des geistigen Lebens eine Entwicklung der Vernunft, die eigentümlichen Unterschiede desselben werden aufgelöst in den intellectualistischen Prozess. Gemeinsam ist beiden auch die speculative Methode, welche die Neigung zu rein psychologischer Betrachtung nicht aufkommen lässt; doch übt auch dieses gemeinsame Merkmal bei Hegel einen weitergehenden Einfluss auf dessen Gesamtansicht vom sittlichen Bewusstsein aus, weil auch die psychologischen Einzelheiten in das wohlgegliederte speculative System hineingezogen werden.

1) Die Stellung des sittlichen Bewusstseins in der Gesamtentwicklung des Geistes.

In der gesamten Weltentwicklung entfaltet sich nach Hegel die absolute Idee. In keiner Phase dieser Entwicklung geht die absolute Idee auf, sie stellt sich nur dar in der ganzen unendlichen Entwicklungsreihe. Hauptträger dieser Entwicklung ist der Mensch; in ihm gelangt die absolute Idee, die in der Natur außer sich ist, zum Fürsichsein, in dem der Menschengeist zum Selbstbewusst-

1) Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Teil: die Philosophie des Geistes (Hegel's Werke 7, 2. 1845). Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hegel's Werke 8. 1833). Hegel, Phänomenologie des Geistes (Hegel's Werke 2. 1832). Rosenkranz, Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Leipzig 1870.

sein und zur Freiheit sich entwickelt und das vollkommenste objective Dasein der Idee im Staat herbeiführt. Doch zur höchsten Stufe erhebt sich die absolute Idee erst im absoluten Geiste, der in der Kunst unmittelbar angeschaut wird, in der Religion für die Vorstellung sich offenbart und endlich in der Philosophie zum vollendeten Bewusstsein seiner selbst gelangt. Diese ganze Entwicklung geht mit begrifflicher Notwendigkeit vor sich. Es liegt im Wesen des Begriffs, dass er das Denken weiter treibt zur Negation desselben und zur Ergänzung durch einen dritten Begriff, der die Einseitigkeiten der beiden ersten aufhebt. Da dieses Gesetz des begrifflichen Denkens aber zugleich ein Gesetz der Weltvernunft ist, die auch in Natur und Geschichte waltet, so haben wir mit der Bewegung des Begriffs auch die Bewegung des Seins erkannt. Lassen wir unser vernünftiges Erkennen walten, so verhalten wir uns gleichsam nur als Zuschauer, welche mit dem Ablauf der Gedanken, der nach notwendigen Gesetzen sich abspielt, zugleich den Gang der Weltentwicklung beobachten, der nach denselben Gesetzen verläuft.

Hier tritt uns also die apriorische Entstehung allgemeingiltigen geistigen Inhalts wieder mit grosser Entschiedenheit entgegen. Wir werden an Fichte erinnert: es ist derselbe Grad, aber eine andere Art des a priori. Dort setzte sich das freie Ich seinen geistigen Inhalt selbst, hier entwickelt es ihn aus sich selbst nach einer zwingenden begrifflichen Notwendigkeit. Eine scharfe Fassung des Begriffes a priori würde freilich die beiden Arten nicht mehr unterscheiden lassen, denn auch für Fichte's Auffassung ist die Hervorbringung eines allgemeingiltigen Inhaltes doch nur dann denkbar, wenn dieselbe Gesetzen folgt, die für alle gleich gelten und deren objectiver Giltigkeit also das Ich gleichsam unterworfen ist.

In jenes System der Weltentwicklung ist nun auch das sittliche Leben hineingestellt, und schon dadurch sind die Hauptfragen über Wesen und Entstehung des sittlichen Bewusstseins entschieden. Es handelt sich für Hegel nicht darum, was psychologisch über diese Thatsache ausgemacht werden kann, sondern wie dieselbe in die dialektische Reihe einzuordnen ist, ja er bezeichnet es als einen Mangel der bisherigen Psychologie, dass sie auf »die

Thatsachen des menschlichen Bewusstseins«, »wie sie gegeben sind«, anstatt »auf die Erkenntnis der Notwendigkeit dessen, was an und für sich ist«, ihr Augenmerk gerichtet habe[1]). Die psychologischen Momente der sittlichen Entwicklung werden wohl erwähnt, aber sie setzen sich nicht zusammen zu einem Gesamtbilde des sittlichen Bewusstseins, sondern folgen aufeinander nach der begrifflichen Regel, indem eines das andere ablöst. Das ganze Gebiet des Sittlichen fällt in die Sphäre der Philosophie des Geistes. Die verschiedenen psychologischen Momente, die wir zu dem umfassenden Begriff des Gewissens rechnen, finden sich in dem Abschnitt der Philosophie des Geistes, der vom praktischen Geiste, der zweiten Stufe der Psychologie innerhalb des subjectiven Geistes, bis zum Staat, der dritten Stufe der Sittlichkeit innerhalb des objectiven Geistes, sich erstreckt[2]).

In ziemlicher Vollständigkeit werden alle Seiten des sittlichen Lebens besprochen, das »praktische Gefühl«, die Triebe, die Freiheit, »der Vorsatz«, das Gute und Böse, das Gewissen und die sittliche Gemeinschaft, Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat. Fragen wir aber nach dem psychologischen Wesen des Gewissens, so ergeben sich infolge der dialektischen Methode eigentümliche Schwierigkeiten. Jede dieser Seiten hat nur relativen Wert als Glied der dialektischen Entwicklung, um die darauffolgende höhere Stufe möglich zu machen. Indem wir also eine Antwort auf jene Frage suchen, werden wir von einer Stufe zur anderen weitergewiesen und werden endlich bei der höchsten Stufe des objectiven Geistes, beim Staate, anlangen, denn der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee[3]). Nur diejenige Art des Gewissens würde also seinem Wesen entsprechen, die mit dieser höchsten Darstellung des objectiven Geistes in Einheit sich befindet. Eine spätere Untersuchung über Hegel's Gewissensbegriff wird uns zeigen, dass er wirklich ein mit dem objectiven Geiste eins gewordenes, »wahrhaftes Gewissen« unterscheidet; aber das Interesse an der objectiven Wirklichkeit des Sittlichen in der sittlichen Gemeinschaft

1) 7, 2. 299.

2) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. III. Teil: Philosophie des Geistes. 1845. S. 359—439.

3) a. a. O. S. 312.

herrscht auf dieser Stufe so sehr vor, dass das sittliche Subject als Träger eines wahrhaften sittlichen Bewusstseins keiner eingehenden Betrachtung mehr gewürdigt wird. Ja bei consequenter Verfolgung von Hegel's Anschauung werden wir noch weiter geführt. Was sich entwickelt ist ja die Idee, die in den unendlich verschiedenen Formen des Daseins sich entfaltet. Das eigentümliche Wesen des Sittlichen würde damit fallen, es würde in rein Vernünftiges verwandelt, auf die theoretische, auf die intellectuelle Seite hinübergezogen. Noch deutlicher ergiebt sich dies vom Begriff der Entwicklung selbst aus. Indem durch die begriffliche Notwendigkeit jede Stufe über sich selbst hinaus zu einer höheren treibt, dürfen wir auch bei der höchsten Stufe der sittlichen Entwicklung nicht stehen bleiben, wir müssen eine höhere Verwirklichung der Idee im absoluten Geiste suchen. Das Sittliche ist dann nicht mehr ein für sich berechtigter Bestandteil des menschlichen Geisteslebens, sondern nur ein Entwicklungsmoment des absoluten Geistes, zu welchem es ebenso notwendig fortschreiten muss, wie der menschliche Geist von seinem Dasein als »natürliche Seele« zum »Selbstbewusstsein« fortschreitet.

Auch die Art der Entstehung des Gewissens ist schon durch die dialektische Methode entschieden. Sie ist eine ausgesprochen apriorische. Da das sittliche Bewusstsein zu der ganzen Begriffsreihe gehört, welche die wirkliche Entwicklung des menschlichen Geisteslebens darstellt, muss es in dem Menschen, der Geist ist, auch an der bezeichneten Stelle hervortreten. Es bedarf nicht der Einwirkung von außen, denn das innere Gesetz der Entwicklung ist zwingend genug, das sittlich Allgemeingiltige im Menschen zur Erscheinung zu bringen. Der Mensch ist »seinem Begriffe nach als Geist, Vernünftiges überhaupt, und hat die Bestimmung der sich wissenden Allgemeinheit schlechthin in sich«. Dass er sie hat, darf in jedem einfach vorausgesetzt werden. »Es heißt ihn daher nicht nach der Ehre seines Begriffes behandeln, wenn die Seite des Guten und damit die Bestimmung seiner bösen Handlung als einer bösen von ihm getrennt, und sie ihm nicht als böse zugerechnet würde«[1]).

1) Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hegel's Werke 8. 1833. S. 190.

So überragt bei Hegel in besonderem Maße die Speculation das psychologische Interesse. Doch dürfen wir es nicht unterlassen, die einzelnen Punkte jener Begriffsentwicklung uns zu vergegenwärtigen, um Hegel's Theorie vom sittlichen Bewusstsein im einzelnen kennen zu lernen. In Wirklichkeit giebt es ja keine begriffliche Construction des Weltganzen im eigentlichen Sinne. Auch der scharfsinnigste Hegelianer befände sich in Verlegenheit, wenn man auf Grund seiner Erkenntnistheorie von ihm verlangen würde, er möge aus seiner Seele als tabula rasa ein Weltbild entwickeln. Theorien über den wirklichen Verlauf der Dinge sind immer, heimlich oder zugestandenermaßen, durch die dem Denkenden bekannte Wirklichkeit bedingt und nicht allein durch Gesetze des Denkens. So ist auch Hegel's dialektische Darstellung der sittlichen Entwicklung natürlich im Hinblick auf die psychologischen Thatsachen entstanden, die begriffliche Construction stand immer im Zusammenhang mit der empirischen Wirklichkeit. Ein Feld abzusuchen, das ein so bedeutender Geist sorgfältig bebaute, ist nie fruchtlos. Zugleich wird eine solche ins Einzelne gehende Darstellung darauf führen, welchen Umfang und welche Bedeutung Hegel dem Begriff des »Gewissens« zugestanden hat.

2) Die psychologische Entwicklung des Gewissens im Einzelnen und der Begriff desselben.

Die beiden ersten Teile des Systems der Philosophie sind die Logik und die Philosophie der Natur, der dritte Teil die Philosophie des Geistes. Die letztere zerfällt wieder, entsprechend den drei sich überall wiederholenden Kategorien des Ansich-, Außersich- und Fürsichseins, in drei Abteilungen: »der subjective Geist«, der die Entwicklung des menschlichen Geistes bis zur subjectiven Freiheit in sich schließt, der objective Geist, d. h. die Realisierung der Freiheit, das Dasein des vernünftigen Willens in den allgemeinen Lebensformen, und der absolute Geist, die Stufe, auf welcher der Geist sich zum Wissen der absoluten Idee und damit zur höchsten Wahrheit erhebt. Die dritte Stufe des subjectiven Geistes bildet die »Psychologie« im engeren Sinn. Die menschliche Seele ist zum Selbstbewusstsein und zur Vernunft gelangt, ist Geist geworden. Als theoretischer Geist sucht er

zunächst das Object durch Wissen sich anzueignen, als praktischer sucht er seinen Willen im Object zu verwirklichen. Die Getrenntheit von Subject und Object, die auf diesen Stufen noch Ausgangspunkt war, ist aufgehoben auf der Stufe des freien Geistes, der sich selbst »als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will«[1]).

Am wichtigsten ist für uns der praktische Geist in seiner unmittelbarsten Form als praktisches Gefühl. Das praktische Gefühl enthält das Sollen, seine Selbstbestimmung »auf unmittelbare Weise«, als »an sich seiend«, bezogen auf eine »seiende Einzelheit«. Er findet sich nur objectiv bestimmt durch die unmittelbare Affection des praktischen Gefühls, es ist zufällig, ob dieselbe mit der inneren Bestimmtheit des Willens übereinstimmt oder nicht. Erst im Triebe bringt er diese Übereinstimmung hervor[2]).

Der Inhalt des praktischen Gefühls ist ein »natürlicher, zufälliger und subjectiver«, der ebensogut »einseitig, unwesentlich, schlecht« als »gut« und wahr sein kann[3]). Wahrheit hat es für sich nicht, sondern nur, wenn und sofern es mit dem objectiv Vernünftigen, mit »Recht, Pflicht, Gesetz« übereinstimmt.

Es lassen sich drei Arten praktischer Gefühle unterscheiden: »das ganz subjective und oberflächliche Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen«, bestimmtere Gefühle, deren Inhalt von der Anschauung oder von der Vorstellung herkommt: »Vergnügen, Freude, Hoffnung, Furcht« u. s. w., und endlich Gefühle, die sich an den »aus dem Denken stammenden Inhalt des Rechtlichen, Moralischen, Sittlichen und Religiösen« knüpfen. Diese Gefühle unterscheiden sich durch ihren eigentümlichen Inhalt.

Am nächsten werden sich jene moralischen und sittlichen Gefühle mit dem berühren, was man gewöhnlich primäres Gewissen nennt, eine Art unmittelbarer Regungen des Gefühls, die sich an einzelne Handlungen knüpfen; auch für Hegel ist ja das praktische Gefühl »bezogen auf eine seiende Einzelheit«. Aber die allgemeinen Merkmale des praktischen Gefühls enthalten doch einige wesentliche Verschiedenheiten. Einmal ist das Gefühl für Hegel überhaupt nicht eine für sich bestehende, eigentümliche Art geistiger Vorgänge, es ist vielmehr »nichts Anderes, als die Form der unmittel-

1) VII, 2. 373. 288 ff. 2) S. 360. 367 ff. 3) S. 362 ff.

baren eigentümlichen Einzelheit des Subjects, in die jener Inhalt (Gott, Recht, Sittlichkeit), wie jeder andere objective Inhalt, dem das Bewusstsein auch Gegenständlichkeit zuschreibt, gesetzt werden kann«. Das Gefühl ist für ihn nur eine bestimmte Form der Existenz des Vernünftigen. Daraus sei es auch allein erklärbar, dass »Ideen, die allein dem denkenden Geiste angehören — Gott, Recht, Sittlichkeit — auch gefühlt werden können«. Die Psychologie wird jedoch nicht zugeben, dass jene Ideen als solche gefühlt werden können, sondern nur, dass an jene Ideen sich Gefühle von einer ganz bestimmten Färbung knüpfen können. Sie wird auch leugnen, dass die psychologische Thatsache des Gefühls als bloße Form einer anderen Art von geistigen Vorgängen, der Gedanken hinreichend erklärt sei.

Damit hängt ein zweiter Unterschied des primären Gewissens vom »Gefühl des Sittlichen« bei Hegel unmittelbar zusammen. Das praktische Gefühl, zu welchem das letztere gehört, ist eben wegen jener ihm anhaftenden Form der Einzelheit unfähig, ein allgemeingiltiges Urteil auch nur mit einiger Sicherheit zu Stande zu bringen. Das Urteil, das nur auf dem sittlichen Gefühl ruht, ist oberflächlich und dem Zufall unterworfen, kann ebensogut wahr als falsch sein. Ja »es ist verdächtig, und sehr wohl mehr als dies, am Gefühle und Herzen gegen die gedachte Vernünftigkeit —, Recht, Pflicht, Gesetz, — festzuhalten, weil das, was mehr in jenen, als in dieser ist, nur die besondere Subjectivität, das Eitle und die Willkür, ist. — Aus demselben Grunde ist es ungeschickt, sich bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr, als auf ihre Form, einzulassen, und ihren Inhalt zu betrachten, da dieser, als gedacht, viel mehr die Selbstbestimmungen des Geistes zu ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigentümliche Betrachtung der praktischen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die selbstsüchtigen, schlechten und bösen; denn nur sie gehören der sich gegen das Allgemeine festhaltenden Einzelheit an; ihr Inhalt ist das Gegenteil von dem der Rechte und Pflichten; eben damit erhalten sie aber nur im Gegensatze gegen diese ihre nähere Bestimmtheit«[1]. Das natürliche sittliche

1) a. a. O. S. 363.

Bewusstsein wird sich aber den Glauben nicht nehmen lassen, dass die unmittelbaren Regungen des sittlichen Gefühls, die Mahnungen des Gewissens, ihm ein allgemeingiltiges Urteil darüber ermöglichen, ob eine Handlung gut oder böse sei. Und die Wissenschaft wird diesen Anspruch zwar nicht als ausnahmslos berechtigt bestätigen, aber als das thatsächlich Regelmäßige anerkennen.

Endlich bestreitet Hegel überhaupt, dass jener rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt notwendig im Gefühle sei, und dass er mit dem Gefühle unzertrennlich verwachsen sei. Es ist nach ihm »durchaus nicht absolut notwendig, dass ich bei der Beziehung meiner Handlung auf die Pflicht in die Unruhe und Hitze des Gefühls gerate; ich kann vielmehr jene Beziehung auch im vorstellenden Bewusstsein abmachen und somit bei der ruhigen Betrachtung die Sache bewenden lassen«. Dagegen spricht die Erfahrung, nach welcher an jede Beziehung einer Handlung auf die Pflicht ein Gefühl der Billigung oder Missbilligung sich knüpft, nicht immer in der Form der »Unruhe und Hitze«, sondern in den verschiedensten Graden, je nach dem Charakter der Handlung und der sittlichen Beschaffenheit der Person. Anders verhält es sich mit Hegel's Beweisführung gegen die davon verschiedene Behauptung, dass mit jedem sittlichen Gefühle ein bestimmter allgemeingiltiger Inhalt »unzertrennlich verwachsen« sei. Dass dies nicht der Fall sei, »sehe man empirischerweise daraus, dass selbst über eine gute That Reue empfunden werden kann«. Wenn auch mit jeder sittlichen Beurteilung eine unwillkürliche Erregung des Gefühls verbunden ist, so wird sich doch nicht leugnen lassen, dass diese unmittelbare Form sittlichen Urteils dem Irrtum unterworfen ist, dass das unbefangene sittliche Bewusstsein im aufrichtigen Gehorsam gegen jene Äußerung des Gefühls möglicherweise die gute That für schlecht und die schlechte That für gut ansehen kann. Diese Irrtumsfähigkeit nimmt aber dem sittlichen Gefühl nicht jedes Recht, beim sittlichen Urteil mitzusprechen, so wenig als dies für das Denken in der Erkenntnis gilt, sondern dieses Recht wird nur je nach der Quelle jenes Irrtums eingeschränkt werden.

Das »Gewissen« im Sinne Hegel's erscheint erst auf der Stufe des objectiven Geistes. Der objective Geist ist die absolute Idee in der Form äußerlichen Erscheinens, das objective Dasein des

freien Willens auf dem Boden der Endlichkeit. Das unmittelbare äußerliche Dasein des freien Willens der Person ist das Recht. Das Recht schafft dem Einzelnen die allgemeine Möglichkeit frei zu handeln[1]. Was den Willen bestimmt, soll aber nicht bloß äußerlich für die Person in der Form des Rechtes da sein, sondern es soll auch vom vernünftigen Willen des Subjects als Bestimmung innerlich aufgenommen werden. Dadurch entsteht ein Gegensatz im Subject zwischen dem natürlichen Einzelwillen und dem Allgemeinen, d. h. teils jenen Bestimmungen des Willens, die von der Idee herrühren, dem Guten, teils der vorhandenen Welt, in welcher das Gute realisiert werden soll. Dies die Sphäre der Moralität. Der Begriff des Moralischen muss also hier »in dem weiteren Sinne genommen werden, in welchem er nicht bloß das Moralisch-Gute bedeutet«. »Das Moralische hat hier die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, insofern sie im Innern des Willens überhaupt ist, und befasst daher den Vorsatz und die Absicht in sich wie das Moralisch-Böse«[2]. Der auf der Stufe der Moralität bestehende Gegensatz, in welchem der subjective Einzelwille zum abstracten Guten und zur vorhandenen Welt steht, ist erst gelöst auf der dritten Stufe des objectiven Geistes, auf der Stufe der Sittlichkeit. Denn in den sittlichen Mächten der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates ist die Einheit jener Gegensätze, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, concret gegenwärtig, der Begriff der Freiheit ist darin »zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins geworden«[3].

Das »Gewissen« wird im dritten Abschnitt auf der Stufe der Moralität besprochen. Die drei Abschnitte sind in der Rechtsphilosophie überschrieben: 1. der Vorsatz und die Schuld, 2. die Absicht und das Wohl, 3. das Gute und das Gewissen[4].

Zwei Hauptmerkmale treten in Hegel's Gewissensbegriff besonders hervor: die Subjectivität und die Gewissheit. Das Gewissen ist die »absolute Gewissheit ihrer selbst in sich«[5], »die tiefste innerlichste Einsamkeit mit sich, wo alles Äußerliche, und alle Beschränktheit verschwunden ist, diese durchgängige Zurück-

1) 8, 72 ff.; 7, 2. 376. 2) 7, 2. 386. 3) 8, 210 ff.

4) 8, 171—209; vgl. 7, 2. 388—391, und Phänomenologie des Geistes S. 476—508. 5) 8, 179 ff.

gezogenheit in sich selbst«, »die unendliche, formelle Gewissheit seiner selbst, die eben darum zugleich als die Gewissheit dieses Subjectes ist«. Es »drückt die absolute Berechtigung des subjectiven Selbstbewusstseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, dass, was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist. Das Gewissen ist als diese Einheit des subjectiven Wissens, und dessen, was an und für sich gut ist, ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre«. Aber eben deshalb liegt die Gefahr nahe, dass der Inhalt des Gewissens um dieser Form der subjectiven Gewissheit willen auch für das »an für sich Wahrhafte« gehalten werde. Das Gewissen hat aber als solches »keinen objectiven Inhalt«. »Ob das Gewissen eines bestimmten Individuums dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es für gut hält und ausgiebt, auch wirklich gut ist, dies erkennt sich allein aus dem Inhalt dieses Gutseinsollenden«[1]. Dieser Inhalt aber wird gemessen an dem, was objectiv als Recht und Pflicht gilt, an den allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen, wie sie in den sittlichen Lebensformen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates ihr Dasein haben. »Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens liegt daher darin, dass es in der Bedeutung jener Identität des subjectiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt, und so als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird, und ebenso als die nur subjective Reflexion des Selbstbewusstseins in sich, doch auf die Berechtigung Anspruch macht, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich giltigen vernünftigen Inhalts zukommt«. Nur sofern das Gewissen mit diesem Inhalt übereinstimmt, ist es wahrhaft. Es kann daher als solches ebenso zum Bösen wie zum Guten führen. »Das Gewissen ist als formelle Subjectivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen«. Es schlägt ins Böse um, wenn es in seiner Besonderheit beharrt[2]. An seiner subjectiven Selbstgewissheit haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel. »Die abstracte Gewissheit, die sich selbst als Grundlage von Allem weiß, hat die Möglichkeit in sich, das Allgemeine

1) 8, 181 f. 2) 8, 184.

des Begriffs zu wollen, aber auch die, einen besonderen Inhalt zum Principe zu machen und zu realisieren«[1]). Bezeichnend ist auch, dass Hegel denselben Abschnitt, der in der Rechtsphilosophie die Überschrift trägt: »Das Gute und das Gewissen«, in der Encyklopädie »das Gute und das Böse« überschrieben hat. Das Gewissen ist also für Hegel nicht bloß ausnahmsweise dem Irrtum zugänglich, sondern kann mit gleicher Wahrscheinlichkeit Quelle des Irrtums, wie der Wahrheit werden.

Danach unterscheidet Hegel zweierlei Arten des Gewissens, das formelle und das wahrhafte Gewissen. Das formelle Gewissen ist also jene subjective Selbstgewissheit, die in ihrer Besonderheit noch keinen allgemeingiltigen Inhalt hat, sondern Beides, das Gute und Böse, noch in sich aufnehmen kann. Zum wahrhaften wird es erst, wenn es das objective Sittengesetz der sittlichen Gemeinschaften sich angeeignet hat. »Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze; und zwar sind ihm diese die für sich objectiven Bestimmungen und Pflichten«[2]). Nur das »formelle Gewissen« fällt noch in die Sphäre der Moralität, das »wahrhafte Gewissen« gehört schon der Stufe der Sittlichkeit an; doch hat Hegel diesen Begriff des »wahrhaften Gewissens« nicht weiter verfolgt, ebensowenig den des »religiösen Gewissens«, den er auch in der Rechtsphilosophie[3]) erwähnt. Das »wahrhafte Gewissen« tritt seinem Wesen nach auf der Stufe der Sittlichkeit häufig auf, wo das vernünftige Selbstbewusstsein des Individuums zu dem Staat in Beziehung gesetzt wird, als dessen Glied es allein »Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit« hat[4]). Auch das religiöse Gewissen kommt in Betracht, wo vom Verhältnis der Religion zum Staate die Rede ist. Hegel spricht von dem »religiösen Fanatismus, der, wie der politische, alle Staatseinrichtung und gesetzliche Ordnung als beengende der innern, der Unendlichkeit des Gemüts unangemessene Schranken als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt«. Auf den vom Gewissen handelnden Abschnitt der Rechtsphilosophie wird dabei ausdrücklich hingewiesen[5]). In einem ähnlichen Zusammenhange kommt das Wort selbst vor: Wenn die Frömmigkeit

1) S, 186. 2) S, 180 ff. 3) S. 182. 4) S, 313. 5) S, 336.

das Gewissen, die Innerlichkeit, entscheiden lasse und nicht von Gründen bestimmt werde, dennoch aber als »Wirklichkeit des Staates« gelten wolle, so seien alle Gesetze über den Haufen geworfen und das subjective Gefühl das gesetzgebende[1]. An einer andern Stelle wird das Gewissen als die Sphäre der Innerlichkeit bezeichnet, in welcher die Lehre der Kirche ihr Gebiet hat. Doch sei die Lehre der Kirche nicht bloß »ein Inneres des Gewissens, sondern als Lehre viel mehr Äußerung, und Äußerung zugleich über einen Inhalt, der mit den sittlichen Grundsätzen und Staatsgesetzen aufs innigste zusammenhängt oder sie unmittelbar selbst betrifft«. Staat und Kirche treffen also hier direct zusammen oder gegen einander«[2]. Damit wäre ein Ausblick gegeben auf einen umfassenden Begriff des Gewissens, der alle Stufen der Entwicklung des Geistes begleitete und mit der subjectiven Innerlichkeit sich decken würde, die in ihrer Besonderheit verharren oder dem Einfluss des sittlichen Gemeinschaftsgeistes und des absoluten Geistes sich öffnen kann.

Jedenfalls muss eine Entwicklung des Gewissens nach Hegel in dieser Richtung vor sich gehen. Das formelle Gewissen soll sich zum wahrhaften entwickeln[3]. Der Einzelne soll über seine Subjectivität sich erheben, soll sein Selbstbewusstsein mit dem Inhalte des objectiv Sittlichen, des Staates erfüllen. Sein Wille soll vom objectiven Geiste so durchdrungen werden, dass ihm das Sittliche als allgemeine Handlungsweise zur Sitte, zur Gewohnheit wird[4]. Damit ist auch der Erziehung ihr Ziel gegeben. »Was der Mensch sein soll, hat er nicht aus Instinkt, sondern er hat es sich erst zu erwerben«[5]. Eine Hauptaufgabe der Erziehung ist es daher, den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit es frühe an Unterordnung gewöhnt wird. Damit ist jedoch die apriorische Entstehung des Gewissens nicht geleugnet, denn das »Erwerben« selbst, die Entwicklung des Wissens von jenem Seinsollenden muss doch nach jenen Normen vor sich gehen, die durch die dialektische Bewegung der Begriffe vorgezeichnet ist. Die Erziehung, die Wechselwirkung des Individuums mit Familie und

1) 8, 350. 2) 8, 341. 3) 8, 183. 4) 8, 217 f. 5) 8, 236.

Staat ist ein Factor, der ebenfalls jener apriorischen begrifflichen Notwendigkeit unterworfen ist.

Gehen wir über den engeren Gewissensbegriff Hegel's, der das Gefühl ausschließt, hinaus, so werden wir zur Entwicklung des Gewissens auch noch die als Art des praktischen Gefühls gerechneten sittlichen Gefühle herbeiziehen müssen. Das praktische Gefühl hat allerdings manches mit dem »Gewissen« gemein, vor allem ein Hauptmerkmal, die Form der Subjectivität[1]), aber auch die Differenz zwischen dem Seinsollen und der Wirklichkeit[2]). Dieser Gegensatz, der für die Stufe der Moralität charakteristisch ist, zeigt sich keimartig auch schon beim praktischen Gefühl. »Das praktische Gefühl weiß sich zwar einerseits als objectiv giltiges Selbstbestimmen, zugleich aber andererseits als unmittelbar oder von außen bestimmt, als der ihm fremden Bestimmtheit der Affectionen unterworfen[3]). Ein Unterschied zwischen praktischem Gefühl und »Gewissen« ist jedoch schon durch die verschiedenartige Stellung im System gegeben. Das praktische Gefühl gehört der Stufe des subjectiven Geistes an, der zur selbstbewussten Freiheit sich erst entwickelt, das Gewissen dem objectiven Geiste, der das Dasein der Freiheit ist. Das praktische Gefühl enthält das Sollen nur »auf unmittelbare Weise«, der Mensch findet sich darin »objectiv bestimmt«; erst als freie Intelligenz setzt er diese nur vorgefundene Bestimmtheit für sich selbst, erst »als Gewissen ist er von den Zwecken der Besonderheit nicht mehr gefesselt«; »das Gewissen weiß sich selbst als das Denken und dass dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist«[4]). Erst durch diese Entwicklung des dunklen Gefühls zur Klarheit des Selbstbewusstseins kommt dann der Mensch auch dazu, den gefühlten und gedachten Inhalt als absolut gewiss für sich zu setzen und für denselben wenigstens den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit zu erheben.

Der Vollständigkeit halber wären endlich noch die etwas abweichenden Ausführungen der Phänomenologie des Geistes über das »Gewissen« beizuziehen. Die Grundanschauung ist dieselbe; nur der Ausgangspunkt und die Fortentwicklung zu einer höheren Stufe sind anders bestimmt. Das letztere bestätigt Hegel

1) Vgl. S. 54 und S. 57. 2) 7, 2. 364 f. 3) 7, 2. 365. 4) 8, 180.

selbst, wo er in der Rechtsphilosophie auf den betreffenden Abschnitt der Phänomenologie des Geistes hinweist[1]). Auch für die Phänomenologie ist ein Hauptmerkmal des »Gewissens« »die unmittelbare Gewissheit seiner selbst« als »reine unmittelbare Wahrheit«[2]). »In der Kraft der Gewissheit seiner selbst hat es die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen«. Sehr stark wird aber auch das andere betont, dass diese subjective Selbstgewissheit, wenn sie in ihrer Besonderheit verharrt, zum Bösen führt. Sie ist »die absolute Unwahrheit, die in sich selbst zusammenfällt[3]). Eine, übrigens nicht unedle, Verkörperung dieser Subjectivität findet Hegel in der »schönen Seele«, die, unfähig »das Sein zu ertragen«, die Berührung der Wirklichkeit flieht, um die Reinheit des Herzens zu bewahren, und alle Objectivität verachtet, eine »absolute Selbstgefälligkeit«, die bis zu einer Art »einsamen Gottesdienstes seiner selbst« führen kann«[4]).

Dagegen tritt schon im Ausgangspunkt, in der systematischen Stellung des Gewissens, ein Unterschied hervor. Die Phänomenologie des Geistes will darthun, wie das Bewusstsein von Stufe zu Stufe bis zum absoluten Wissen sich fortbewegt. Der betreffende Abschnitt wird in diesen Entwicklungsgang eingeführt durch die Überschrift: »Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung« und »die Moralität« bildet den Abschluss des größeren Teiles: »Der Geist«, dessen erste Abteilung »die Sittlichkeit« ist. Das Gewissen ist also die höchste Stufe der ganzen sittlichen Entwicklung. Im Selbst der Person, im Anerkanntsein derselben, im Rechtszustand hat die sittliche Welt ihre Wirklichkeit. Einzelheit und Allgemeinheit sind noch ununterscheidbar eins. In der Welt der Bildung erhebt sich das Selbst zur bewussten Unterscheidung der Einzelheit von der Allgemeinheit, zur absoluten Freiheit, aber es kommt noch zu keinem positiven Inhalt. Erst im Gewissen »hat es in seiner Selbstgewissheit den Inhalt für die vorhin leere Pflicht sowie für das leere Recht«[5]), und die Trennung zwischen der reinen Pflicht und der Wirklichkeit ist darin aufgehoben zum concreten moralischen Geiste«[6]). Dieses Element des »Concreten«, der Unmittelbarkeit tritt daher auch in der Phänomenologie mehr hervor als in der Rechts-

1) 8, 204. 2) 2, 480. 485 ff. 3) 2, 495 f. 4) 8, 203. 5) 2, 477. 6) 2, 478 f.

philosophie. Es ist charakteristisch für das »Gewissen«, dass es den einzelnen Fall des Handelns »auf unmittelbare concrete Weise« weiß. Es »sondert die Umstände des Falles nicht in verschiedene Pflichten ab«, vielmehr sind »in der einfachen moralischen Handlung des Gewissens die Pflichten so verschüttet, dass allen diesen einzelnen Wesen unmittelbar Abbruch gethan wird, und das prüfende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewissheit des Gewissens gar nicht stattfindet«. Mit diesem Merkmal der Unmittelbarkeit nähert sich das »Gewissen« dem »praktischen Gefühl« der Encyklopädie.

Wichtiger ist die Verschiedenheit des Übergangs in eine höhere Stufe in der Phänomenologie. Auch hier muss das Ich über die reine Subjectivität hinausgehen, aber indem es zu einem anderen Ich in Beziehung tritt, geht es nicht über zur Anlehnung an die objectiven sittlichen Mächte, sondern gleich zum absoluten Geiste, zur Religion. Dieser Übergang ist vermittelt durch die Sprache. Die Sprache ist das »Dasein des Geistes«. Indem das Ich seine sittliche Überzeugung ausspricht, hebt es an sich selbst die Form seiner Besonderheit auf, »es anerkennt darin die notwendige Allgemeinheit des Selbsts«[1]. Aber eben damit muss auch ein Gegensatz der einzelnen unter einander und gegen das Allgemeine eintreten. Wer nun in seiner Einzelheit beharrt, der »gesteht sich in der That als Böses durch die Behauptung ein, dass es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach seinem innern Gesetze und Gewissen handle«. »Wer darum sagt, dass er nach seinem Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der That, dass er sie misshandle«[2]. Gesteht aber das Ich das Böse seines Fürsichseins ein und kommt dem andern Ich verzeihend entgegen, so entsteht aus diesem »Wort der Versöhnung« »ein gegenseitiges Anerkennen«, »welches der absolute Geist ist«[3]. »Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen«.

1) 2, 493. 2) a. a. O. S. 499. 3) S. 506 ff.

Mag diese Abhandlung der Phänomenologie auch »eine der tiefsten und schönsten Entwicklungen« Hegel's sein, wie Rosenkranz behauptet[1], jedenfalls ist sie auch ein Beweis dafür, wie dehnbar und nachgiebig ein solches System abstracter Begriffe ist, und wie wenig da von einer vom Subject unabhängigen, mit logischer Notwendigkeit vor sich gehenden Begriffsbewegung die Rede sein kann.

3) Zusammenfassende Kritik.

Eine Kritik der Anschauung Hegel's ist schon in der bisherigen Darstellung enthalten; sie bedarf nur der Zusammenfassung und Ergänzung. Es hat sich gezeigt, wie auch bei Hegel die Speculation das psychologische Interesse zu sehr überwiegt, um die Psychologie des Sittlichen als solche zum Wort kommen zu lassen, und wie auch da, wo auf das Psychologische eingegangen wird, die Thatsachen sich den Begriffen fügen müssen. Es lässt sich ja nicht leugnen, dass die wirkliche Entwicklung des Geistes Ähnlichkeit mit dem hat, was bei Hegel begrifflich entwickelt ist, aber einmal ist häufig um der Gleichmäßigkeit des dreigeteilten Systems willen Wichtiges und Unwichtiges coordiniert, und dann ist das begriffliche Gesetz, das darin waltet, kein psychologisches. Die frühere Stufe hat im Geistesleben gewöhnlich nicht bloß einen Wert als Vorbereitung für die folgende, sondern ihre selbständige bleibende Bedeutung. Das Ineinander darf nicht in ein Nacheinander verwandelt werden. Wahres und Falsches, das mit diesen Eigentümlichkeiten des Hegel'schen Systems zusammenhängt, lässt sich besonders an den zwei Merkmalen verfolgen, welche Hegel's ethische Anschauung kennzeichnen, an dem Intellectuellen und dem Objectiven. Das erstere folgt daraus, dass das sich entwickelnde die Vernunft und das Ziel der Entwicklung das Sichselbstwissen des absoluten Geistes ist, das letztere daraus, dass das Endziel der sittlichen Entwicklung ein Objectives, der Staat ist.

Das sittliche Gefühl soll sich zum Gewissen entwickeln, die Form der Unmittelbarkeit dem Selbstbewusstsein Platz machen:

1) Hegel als deutscher Nationalphilosoph S. 109.

darin liegt der richtige Gedanke, dass der Mensch nicht bloß in einem dunkeln Drange diesem Gefühl nachgeben, sondern dass er sich über das Gefühlte Rechenschaft geben, mit Bewusstsein sich dadurch leiten lassen soll. Aber dieses sittliche Gefühl hat seinen Wert für sich und seine bleibende Bedeutung; von seinen unmittelbaren Regungen geht alle sittliche Selbstbesinnung aus und kehrt immer wieder dahin zurück; es ist deshalb eine willkürliche, dem Sprachgebrauch zuwider laufende Beschränkung, wenn Hegel das Gefühl vom Gewissensbegriff ausschließt, wie es auch gegen die Psychologie ist, das Gefühl mit Leugnung seiner Eigenart nur als eine besondere Form für den Inhalt der Vernunft zu bezeichnen.

Auch über das Gewissen selbst aber werden wir wieder hinausgetrieben, indem es ein wahrhaftes nur ist, wenn es im Staate aufgeht. Diese Betonung des Objectiven enthält gewiss, besonders gegen Fichte's Subjectivismus, einen wertvollen Gedanken. Das Einzelgewissen erfüllt sich mit wahrhaftem Inhalt nur in der Wechselwirkung mit andern sittlichen Überzeugungen und mit der sittlichen Gemeinschaft. Dieses Zugeständnis darf aber nicht so weit gehen, dass der Schwerpunkt ganz ins Objective verlegt, dass das Gewissen als subjectives ganz entwertet wird, ja in seiner Subjectivität geradezu den Keim des Bösen in sich trägt. Das Gewissen des Subjects ist vielmehr der feste Punkt, der nur durch die Wechselwirkung mit dem Objectiven Klärung und Läuterung erfährt. Thatsache ist, dass das Gewissen schon in seinen ersten Regungen den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit macht. Wird dieser Anspruch nicht anerkannt, sondern nur auf den noch anzueignenden objectiven Vernunftinhalt gegründet, so ist der Gewissheit der sittlichen Überzeugung der Boden entzogen: der Fortschritt in der Sittlichkeit ist abhängig von der intellectuellen Durchbildung, und es bildet sich eine kleine Gemeinde von wahrhafter sittlicher Vernunfterkenntnis, eine philosophische Geistesaristokratie.

D. Schleiermacher.[1])

In der allgemeinen Einleitung zum »Entwurf eines Systems der Sittenlehre« beschäftigt sich Schleiermacher auch mit dem Begriff der Wissenschaft überhaupt. Er verlangt von jeder Wissenschaft, »die vollkommen dargestellt werden soll«, dass sie von einem »höchsten Wissen« abgeleitet werde. Dieses höchste Wissen, das identisch mit dem höchsten Sein ist, kann aber selbst nicht gewusst werden, denn jedes Wissen eines endlichen und bestimmten Seins ist durch Gegensätze bedingt, die an das gegensatzlose höchste Sein nicht hinanreichen. Der oberste dieser Gegensätze ist der zwischen dinglichem und geistigem Sein. Als höchster und umfassendster findet er sich in allem Sein und in allem Wissen, nirgends aber so, dass nur Ein Glied desselben vorhanden wäre; denn dann wäre eben an diesem Punkte der Gegensatz nicht vorhanden: überall ist nur ein Ineinander von dinglichem und geistigem Sein gegeben. »Das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, d. h. gewusstes, ist die Natur. Und das Ineinander alles dinglichen und geistigen als geistiges, d. h. wissendes, ist die Vernunft«[2]). Daher giebt es zwei Hauptwissenschaften: eine Wissenschaft der Natur und eine Wissenschaft der Vernunft.

Aus der weiteren Unterscheidung eines speculativen und eines empirischen Wissens ergeben sich dann innerhalb dieser Hauptwissenschaften je zwei Unterabteilungen. Die speculative Wissenschaft der Natur ist die Physik, die empirische Wissenschaft der Natur die Naturkunde. Die empirische Wissenschaft der Vernunft ist die Geschichtskunde, und die speculative Wissenschaft der Vernunft »oder das Erkennen des Wesens der Vernunft« ist die Ethik oder Sittenlehre. Schon daraus ergiebt sich, dass Schleiermacher über den gewöhnlichen Umfang des Begriffs der

1) Über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz. Sämtliche Werke III, 2. 1838. S. 397—418.

Dialektik. Herausg. von Jonas. Sämtliche Werke IV, 2. 1839.

Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Hersg. von Schweizer. 1835.

Die christliche Sitte. Hersg. von Jonas. 1843. Sämtliche Werke XII.

Der christl. Glaube. 4. Ausgabe. 1843.

Psychologie. Hersg. von George. 1862. Sämtliche Werke III, 6.

2) Entwurf S. 47.

Ethik hinausgeht. Derselbe ist gegen andere Vernunftgebiete nicht scharf abgegrenzt. Schleiermacher scheidet zwar von der Ethik die Dialektik, welche nur die Principien des Philosophierens enthält und als rein formale Wissenschaft der Physik und Ethik vorangeht, und sucht auch der Logik und Psychologie in einer späteren Erläuterung [1]) ihre bestimmte Stelle im System der Wissenschaft anzuweisen, allein die Grenzen sind schwankend und werden thatsächlich nicht genau eingehalten.

Wichtiger ist die Verwischung des specifischen Charakters der Ethik nach einer andern Seite. Wenn alles Seiende nur verschiedene Stufen des Ineinander von Vernunft und Natur darstellt, so ist auch der Unterschied zwischen Natur und Sitte und zwischen Natur- und Sittengesetz nicht mehr ein Unterschied der Art, sondern nur noch des Grades. Diesen wichtigen Punkt, der die Anschauung vom Wesen des Gewissens bedingt, hat Schleiermacher besonders in der Abhandlung über Natur- und Sittengesetz näher ausgeführt und begründet.

1) Natur- und Sittengesetz.

Um die Identität beider Begriffe darzuthun, sucht Schleiermacher die herkömmlichen Ansichten über den Unterschied beider als nichtig nachzuweisen. »Das Sittengesetz soll nicht etwa auf dieselbe Weise ein Gesetz sein, wie das Naturgesetz, sondern das Naturgesetz soll eine allgemeine Aussage enthalten von etwas, was in der Natur und durch sie wirklich erfolgt, das Sittengesetz aber nicht ebenso, sondern nur eine Aussage über etwas, was im Gebiet der Vernunft und durch sie erfolgen soll« [2]). Dieses Sollen im specifischen Sinne setzt aber einen Gebietenden und einen Gehorchenden voraus, deren Vorhandensein psychologisch nicht befriedigend nachgewiesen werden kann, weder als Gegensatz der praktischen Vernunft und der Sinnlichkeit, noch der Vernunft und des oberen Begehrungsvermögens, noch der Vernunft überhaupt und der Vernunft des Einzelnen, noch der Vernunft im wissenschaftlichen Zustande und der im Leben handelnden. Entstanden

1) Entwurf S. 37.
2) Über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz III, 2. S. 400.

ist diese irrtümliche Anschauung vom Sollen aus dem häuslichen und bürgerlichen Leben, im besonderen aus der jüdischen Gesetzgebung, wo es auch eine gewisse Geltung hat: das bürgerliche Gesetz gebietet dem Willen des Einzelnen; aber in der theokratischen Verfassung der Juden war mit dem besonderen bürgerlichen und religiösen das allgemein Menschliche gemischt und als jene im jüdischen Gesetz enthaltenen Festsetzungen des Sittlichen auch in den christlichen Unterricht aufgenommen wurden, ward der Charakter des Sollens, der dort seine Berechtigung hatte, fälschlich auch auf die sittliche Erkenntnis überhaupt übertragen. Der Versuch, das Soll dieser sittlichen Formeln als kategorischen Imperativ von dem Soll jener andern Gesetze als dem hypothetischen zu unterscheiden, kann nicht gelingen. Denn der kategorische Imperativ ist selbst hypothetisch, er muss lauten: Wenn du vernünftig sein willst, handle so, und er wird disjunctiv, denn er muss für jeden einzelnen eine besondere Gestalt annehmen, also entweder so oder so lauten. Ja ohne jenes hypothetische Moment der Neigung oder Abneigung zu vernünftigem Handeln überhaupt ist der kategorische Imperativ nur ein »Zauber«, dem die Klarheit des Bewusstseins fehlt, nur die »bewusstlose, unentwickelte Form des Sittengesetzes«.

Neben den auf den Begriff des Gesetzes gegründeten Unterschieden zwischen Natur- und Sittengesetz wird auch das entgegengesetzte Verhältnis beider zum Sein zum Beweis ihrer Verschiedenheit verwendet. Die absolute Giltigkeit des Sittengesetzes bestehe darin, dass es immer gelten würde, wenn auch niemals geschähe, was es gebietet, die absolute Giltigkeit des Naturgesetzes dagegen darin, dass immer geschehen muss, was darin ausgesagt ist. Allerdings hängt die Giltigkeit des Gesetzes nicht ab von der Vollständigkeit seiner Ausführung, aber es ist auch kein Gesetz, wenn ihm nirgends gehorcht wird. So ist auch das Sittengesetz nur ein Gesetz, sofern es anerkannt wird, die Achtung für dasselbe ist seine Wirklichkeit, weniger die äußere That. »Das Gesetz ist also nur Gesetz, insofern es auch ein Sein bestimmt, und nicht als bloßes Sollen.«[1] Andrerseits giebt es das, was am Sollen

1) a. a. O S. 409.

Wahrheit ist, auch beim Naturgesetz. Denn auch nach diesem richtet sich das Sein nicht vollkommen. Besonders deutlich ist dies bei den Gattungsbegriffen des vegetabilischen und animalischen Lebens, die ja wahre Naturgesetze sind. Die Entstehung und Entwicklung jeder Gattung erfolgt nach den für dieselbe geltenden Formgesetzen, aber es kommen Abweichungen vor: im Bildungsprocess als Missgeburten, in der Lebensfunction als Krankheiten, ganz wie dem Sittengesetz das Unsittliche und Gesetzwidrige sich entzieht.

Eine andere Analogie ergiebt sich aus der ganzen Entwicklung des Lebens der Erde. Nehmen wir an, mit der Vegetation trete ein neues Princip, das der specifischen Belebung, in das Leben der Erde ein, so werden wir die Ursache für das Abnorme auf diesem Gebiet nicht in dem Princip selbst suchen, sondern in einem Mangel der Gewalt des neuen Princips über den vegetativen Process, der von der Vergänglichkeit der vegetativen Einzelwesen herrührt. Dasselbe gilt von dem Princip der specifischen Beseelung, das mit der Animalisation eintritt und von dem Princip der Begeistung, das den intellectuellen Process einführt. Das Gesetz, das hier gilt und »die ganze Wirksamkeit der Intelligenz vollständig verzeichnet«, ist das Sittengesetz, und die Abweichungen von demselben, die auf der ungenügenden Herrschaft der Begeistung beruhen, nennen wir böse und unsittlich. Überall also eine gleichartige Wirksamkeit von Kräften und gleichmäßig bedingte Abweichungen, überall ein Sollen: nur die Adresse ist verschieden, an welche es sich richtet; im Gebiete der Begeistung ist es der Wille. Der Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz ist daher nur ein gradueller, »das Sittengesetz entwickelt sich uns durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen«. Auch Naturwissenschaft und Sittenlehre können deshalb eine gemeinschaftliche Form annehmen, sobald die Sittenlehre sich »von der Analogie mit dem politischen« befreit hat. Oder, auf den Menschen angewendet: »der Mensch ist das höchste wollende Sein«, oder, vom Standpunkt der Natur aus betrachtet, »kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik«[1].

1) So in der Dialektik S. 150.

Diese Abhandlung Schleiermacher's führt tief hinein in das Wesen des sittlichen Bewusstseins. Eine klare Beantwortung der Fragen, die sich daran anknüpfen, erfordert jedoch eine genauere Unterscheidung zweier Gesichtspunkte, die Schleiermacher durch seine gesonderte Betrachtung des Wesens jener Gesetze und des Verhältnisses derselben zum Sein zwar angedeutet, aber nicht scharf durchgeführt hat. Wir können nach dem psychologischen Dasein jener Gesetze fragen oder nach der Art der Verwirklichung ihres Inhalts. Wenn Schleiermacher der gewöhnlichen Scheidung von Natur- und Sittengesetz die Meinung unterschiebt, das letztere sei eine »Aussage über ein Sollen, ohne dass demselben sofort ein Sein entspräche«, und im folgenden durch die darin enthaltene Voraussetzung eines Gebietenden und Gehorchenden ad absurdum führt, so will er die psychologische Unmöglichkeit eines Sollens ohne Sein darthun. Es ist aber natürlich, dass das Gesetz eben als »Aussage« oder was derselben als Gedanke entspricht, seine psychologische Existenz hat. Und gehen wir noch weiter zurück, so finden wir als ursprüngliche Daseinsform des Sittengesetzes das sittliche Gefühl, dessen unmittelbare Äußerungen erst das reflectierende Denken zu allgemeinen Gesetzen verarbeitete. Das Sollen bedarf so nicht der Trennung in einen Gehorchenden und Gebietenden, oder, wenn diese Trennung gleichnisweise gemacht werden soll, so wäre das Gebietende das Gefühl, das Denken und Wollen des Menschen leitet. So wäre also auch das Sittengesetz als Aussage über ein Sollen ein Sein, aber doch nicht so, dass der specifische Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz darüber verschwinden würde. Nicht bloß der Unterschied zwischen Natur- und Geistesleben überhaupt, dessen relative Anerkennung bei Schleiermacher mit der Schlussthese nicht recht in Beziehung gesetzt ist, sondern innerhalb der geistigen Gesetze der specifische Charakter des Sittengesetzes, die Unbedingtheit, mit der seine Forderungen auftreten, rechtfertigt den Sprachgebrauch, der dem Sittengesetz ein Sollen anhängt. Die Art, wie Schleiermacher das thatsächliche Vorhandensein dieses unbedingten Sollens als ein zufälliges historisch gewordenes Anhängsel des Sittengesetzes erklärt, bedarf wohl keiner Widerlegung. Auch sein Hinweis auf den hypothetischen Charakter des kategorischen Imperativs trifft

nur Kant; ob einer seinem Gefühl folgen will, ist nicht erst die Frage.

Schon wo er eigentlich nur vom psychologischen Dasein jenes Sollens reden will, hat Schleiermacher teilweise den Gesichtspunkt der Verwirklichung seines Inhalts berührt. Er spricht von einem Sollen, dem ein Sein »entspricht«. Ebenso berührt er, wo es sich um die Verwirklichung des Inhalts handelt, die Frage des psychologischen Daseins, wenn er von einem Sollen spricht, dem ein Sein gar nicht »anhängt«. Fassen wir das erste allein ins Auge, so werden wir allerdings zugestehen müssen, dass ein Gesetz, dessen Inhalt nie verwirklicht wurde und nie verwirklicht wird, nicht als ein Gesetz betrachtet werden kann. Aber dieses Material seiner Verwirklichung ist nur conditio sine qua non seiner Existenz und nicht diese selbst; auch nicht innerlich gefasst: die Achtung vor dem Sittengesetz ist nicht die Wirklichkeit desselben, sondern es existiert, abstrahiert aus sittlichen Gefühlen im Geistesleben des Menschen als ein Motiv neben andern. Die Verwirklichung seines Inhaltes kann durch andere Motive verhindert werden: es ist doch als ein Sollen vorhanden, wenn es auch das Sein nicht bestimmt. Es ist also zunächst allerdings eine formale Ähnlichkeit vorhanden zwischen der Art, wie das Sittengesetz verwirklicht wird, und der Art, wie Naturkräfte nach Gesetzen wirken. Doch ergiebt sich bei näherer Betrachtung sofort ein durchgreifender Unterschied: nicht nur deshalb weil das Zusammenwirken der Motive im Geistesleben im allgemeinen anders vor sich geht, als das Zusammenwirken der Kräfte in der Natur, sondern auch weil bei einem solchen Vorgang das sittliche Motiv eine Ausnahmestellung einnimmt, indem es seinem Inhalt unbedingten Wert beilegt, und dann, weil der Sieg eines Motives durch den frei wollenden Menschen entschieden wird. Jene Verschiedenheit der Adresse, an welche die »Anmutung« sich richtet, bedingt daher eine specifische Verschiedenheit der Art, wie das Gesetz das Sein bestimmt. Diesem Gesichtspunkt unterliegt auch die Betrachtung der Principien im großen. Für das Princip der Begeistung giebt es wohl auch Abweichungen, wie für die anderen, aber die Art, wie es sich geltend macht, ist durchaus von diesen verschieden. Es wirkt nicht als Naturkraft, sondern als Eigenschaft freier geistiger Wesen.

2) Das »Gewissen« und seine Entstehung.

Schleiermacher redet in der Dialektik vom Gewissen da, wo er vom Wissen zum Wollen übergeht. Das Wissen ist für ihn ein Denken, das zwei Merkmale hat: dass es von allen Denkfähigen notwendig auf gleiche Weise hervorgebracht werde und dass es dem gedachten Sein entspreche. Das erstere beruht auf der Identität der denkenden Subjecte, auf der Gleichheit der Organisation und der Vernunft in Allen. Für das zweite aber kann der Grund nur ein transcendentaler sein. Ebenso ist es beim Wollen. »Der Grund, vermöge dessen andre dasselbe wollen, als wir«, liegt zunächst freilich in der lebendigen Kraft der Gattung. Aber der Grund der Zusammenstimmung unsres Wollens zum Sein, dass nämlich unser Thun wirklich außer uns hinausgeht, und dass das äußere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt, dazu liegt der Grund nicht in der Gattung, sondern nur in der rein transcendentalen Identität des idealen und realen«[1]. Dieser transcendentale Grund, für Wissen und Wollen derselbe, ist Gott. Zunächst ist diese absolute Einheit des Idealen und Realen freilich nur eine Voraussetzung, die vom Wissen und Wollen aus notwendig gemacht werden muss. Erst im Gefühl, welches psychologisch die relative Identität vom Denken und Wollen darstellt, ist diese Einheit wirklich vollzogen als ein unmittelbares Bewusstsein.

Wenn nun das Sein der Ideen in uns, die das Wesen des Seins ausdrücken, ein Sein Gottes in uns ist, so ist auch das Sein des Gewissens ein Sein Gottes in uns, »nicht inwiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt und so auch irrig sein kann, eben wie auch die Anwendung der Ideen im einzelnen irrig sein kann, sondern inwiefern es in der sittlichen Überzeugung die Übereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also ebendieselbe Identität ausspricht«[2].

Diese speculative Verbindung vom Gottesbewusstsein und Gewissen ist für uns nur wichtig, so weit sie auch als psychologische Thatsache behauptet werden soll. Wenn auch der Philosoph auf

1) Dialektik S. 150. 2) Dialektik S. 155.

speculativem Wege ermittelt, dass das Gewissen ein Sein Gottes in uns ist, so ist damit noch nicht gesagt, dass das Gewissen selbst mit seinen Äußerungen immer ein Gottesbewusstsein einschließt. Übrigens wird dieses Sein Gottes von Schleiermacher schon in der Dialektik eingeschränkt. Ideen und Gewissen drücken nicht das Sein Gottes an sich aus, sondern nur »an einem andern, mit demjenigen zusammen, womit der Begriff verbunden ist«[1]. »Das Sein der Ideen, gleichgesetzt mit dem Princip des Wollens, ist eine Repräsentation des höchsten, aber auch nur eine Repräsentation des höchsten, nicht das höchste selbst«. Genauer kommt Schleiermacher auf das Verhältnis von Gottesbewusstsein und Gewissen in der Dogmatik zu sprechen, und zwar in dem Lehrstück von der Heiligkeit Gottes. »Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist«[2]. Damit stehen wir allerdings bereits auf dem Boden der Glaubenslehre, die das Gottesbewusstsein schon voraussetzt, aber, »indem wir als bekannt voraussetzen können, dass anderwärts das Gewissen erklärt wird durch die gleiche Beziehung auf die Idee des Guten: so ist nur beiläufig zu sagen, dass beides gar nicht von einander verschieden ist. Denn wenn es irgendwo vorkommt, dass das natürliche Gewissen unter der Idee des Guten andere Forderungen aufstellt, als in demselben Gesamtleben durch das darin herrschende Gottesbewusstsein geltend gemacht werden, so dass beides mit einander im Streit ist: so ist dieses doch ebenso nur einer Unvollkommenheit in der Entwicklung oder in der Anwendung zuzuschreiben, wie wenn auch das natürliche Gewissen eines Ortes und eines Zeitraumes nicht dasselbe ist mit dem eines andern, oder wenn verschiedene Glaubensweisen nicht dieselben Forderungen aufstellen.« »Danach ist das Gewissen nicht dasselbe mit der Erscheinung des Gottesbewusstseins im Menschen überhaupt, wie sie die ursprüngliche Vollkommenheit seiner Natur constituiert; denn ohne die Ungleichmäßigkeit, in dem Erscheinen desselben als Verstand und dem Hervortreten desselben als Willen, und zwar

1) Dialektik S. 156.

2) Schleiermacher, Der christliche Glaube. 1. Bd. 4. Ausg. § 83. S. 460.

ohne diese Ungleichmäßigkeit verbunden mit der Richtung auf die Gleichmäßigkeit, würde es kein Gewissen geben«[1]. Könnten wir uns jemals den Willen vollkommen dem Gottesbewusstsein geeinigt denken, so dass nichts angestrebt würde, was nicht aus demselben hervorginge, dann »würde — gesetzt auch es blieben noch Unvollkommenheiten in der Ausführung übrig, die aber nur in dem dem Willen dienenden Organismus, psychischen oder somatischen, ihren Grund hätten — das Gewissen in seiner wahren Eigentümlichkeit aufhören.«

Diese Sätze Schleiermacher's sind wohl mit einer psychologischen Trennung von Gottesbewusstsein und Gewissen nicht unvereinbar. Jene »Unvollkommenheit in der Entwicklung oder Anwendung« wird thatsächlich die Erscheinungen des Gewissens so häufig begleiten, dass das Gottesbewusstsein, von dem es so oft getrennt vorkommt, nicht als ein wesentliches Element des psychologischen Gewissensbegriffs angesehen werden kann. Dies schließt die Möglichkeit nicht aus, dass auf einer hohen Entwicklungsstufe des natürlichen Gewissens die Forderungen desselben mit denen des Gottesbewusstseins übereinstimmen, und dass überhaupt das natürliche Gewissen selbst durch das Zusammentreffen mit dem Gottesbewusstsein in Einem Geistesleben eine andere Gestalt annimmt, ebenso wie die theoretische Überzeugung durch das fromme Selbstbewusstsein bedingt wird. Das Aufhören des Gewissens bei vollkommener Einigung mit dem Gottesbewusstsein spricht indirect für die ursprüngliche psychologische Trennung beider, hängt aber ab von der Bestimmung des Verhältnisses von gutem und bösem Gewissen, das erst unten genauer zur Sprache kommen kann.

Wichtiger ist für uns vom psychologischen Standpunkte aus das natürliche Gewissen, abgesehen von seinem möglichen Übergang in das religiöse. Das Gesetz ist »nichts anderes als der Ausdruck eines allgemeinen Willens«. So könnte das Sittengesetz, das den Inhalt des Gewissens bildet, auch als das in allen identische Wollen bezeichnet werden. Diese Identität ruht aber auf dem Gattungsbewusstsein. »Der Überzeugungszustand in den auf das Wollen bezüglichen Denkbestimmungen stellt sich dar darin, dass

1) Der christliche Glaube I, 461 f.

wir im Denken eines Zweckbegriffes nur zur Ruhe kommen durch die Annahme der allgemeinen Zustimmung. Die Beziehung auf dieselbe ist das Gewissen, der Ausdruck derselben ist im Gesetz«. »Die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in dem uns innewohnenden Gesamtbewusstsein = Gattungsbewusstsein, welches die allgemeine Zustimmung in sich schließt, weil darin alle als Eins gesetzt sind«[1]. Daher ist das Gesamtleben der eigentliche Ort des Gewissens[2]. Das Gewissen kann deshalb auch als das »höchste Gesetz auf der Seite des Wollens« bezeichnet werden, »sofern es das Verhältnis des Menschen zur Welt bezeichnet, also das ganze Sein umfasst«[3]. »Das Gewissen aber, wie es in einem Gesamtleben als dasselbe in Allen und für Alle auftritt, ist das Gesetz, das sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluss ist«. Das Gewissen ist also für Schleiermacher identisch mit dem sittlichen Bewusstsein.

Aber jenes Gesetz in seiner Allgemeinheit ist doch nur in den Einzelwesen da, entwickelt sich in ihnen und ist deshalb individuell bedingt. »Die Identität ist auch hier eine relative, begrenzt durch Eigentümlichkeit. Das Gesetz erscheint auch hier nie als besonderes zeitliches Wollen, sondern es ist nur in jedem einzelnen Wollen als Verknüpfungsprincip, wie der Grund des Denkens zugleich Verknüpfungsprincip ist. Da nun an jedem einzelnen Wollen auch die Eigentümlichkeit, die wieder untergeordnet gemeinsam ist, Anteil hat: so erscheint auch das Gesetz in der menschlichen Natur differentiiert, doch so, dass die absolute Identität durchbricht«[4]. Im Gewissen findet sich daher ein »Zusammensein des Gattungsbewusstseins und des individuellen«[5]. In der Dialektik tritt bei Schleiermacher mehr das erstere, in der philosophischen und in der christlichen Ethik mehr das letztere hervor.

Die Einteilung des dritten Teils der philosophischen Sittenlehre, der Pflichtenlehre, beruht auf der Kreuzung zweier Gegensätze: Gemeinschaftbilden und Aneignen, Universell und individuell. »Das universelle Gemeinschaftbilden ist das Gebiet der Rechtspflicht; das universelle Aneignen das der Berufspflicht; das individuelle

1) Dialektik S. 522 f. 2) Der christl. Glaube S. 462 f.
3) Dialektik S. 155. 4) Dial. S. 427. 5) Dial. S. 523.

Gemeinschaftbilden das Gebiet der Liebespflicht; das individuelle Aneignen das der Gewissenspflicht[1]. Diese Coordination und ihre Begründung durch jene Gegensätze unterliegt gewichtigen Bedenken, es wird sich z. B. nicht empfehlen, durch die Nebeneinanderstellung von Gewissenspflicht und Liebespflicht das Wodurch und Wozu des Verpflichtetseins zu coordinieren. Für unseren Zweck genügt es, die Thatsache zu constatieren, dass die Benennung Gewissenspflicht für den Teil der Pflichtenlehre gewählt ist, der am meisten individuellen Charakter trägt. Was schon in der Wahl des Ausdrucks selbst liegt, wird bestätigt durch die Angabe des Grundes der Benennung: »Wo das individuelle das eigentlich sittlich-productive in den Handlungen ist: da kann nur der Handelnde selbst sein Richter sein, und nur sofern er sein inneres, sein Gewissen manifestiert hat, kann auch in anderen das richtige Urteil über ihn als Ahndung sein. Da dieses auf dem Gebiet der individuellen Aneignung κατ᾽ ἐξοχὴν gilt: so wird der Ausdruck Gewissenspflicht gerechtfertigt sein«[2]. Doch ist dieses Individuelle kein ausschließliches, sondern nur ein vorwiegendes. Das individuelle Aneignen soll immer zugleich ein universelles Gemeinschaftbilden sein.

Eine eingehendere Verwendung findet das Gewissen in der »christlichen Sitte«. Das Gewissen kommt hier allerdings nur in Betracht, sofern es das christliche Princip schon in sich trägt[3], aber die Form seiner Äußerungen wird dieselbe bleiben, wenn auch der Inhalt sich geändert hat. Das Gewissen erscheint hier als die individuelle Instanz, die dann in Betracht kommt, wenn keine allgemeine Formel mehr aufgestellt werden kann. So wird das Gewissen eingeführt bei der Besprechung der allgemein geselligen Darstellung. »Es giebt solche Thätigkeiten der sinnlichen Natur, von welchen man an und für sich weder behaupten kann, sie seien rein sinnliche Selbstthätigkeit, gar nicht ausgegangen vom Impulse des Geistes, noch auch das Gegenteil, sondern es kommt dabei alles auf das Motiv an«. Eine Entscheidung ist daher nur möglich, indem auf das Gewissen jedes einzelnen zurückgegangen wird. Der

1) Entwurf eines Systems der Sittenlehre S. 438 ff.

2) a. a. O. S. 471 ff.

3) Die christl. Sitte S. 631 ff.

einzelne muss sich fragen, ob der Impuls bei ihm vom Geiste oder von der Sinnlichkeit ausgegangen ist. So ist es beim geselligen Vergnügen überhaupt, wie bei der allgemein geselligen Darstellung im engeren Sinne, bei der Kunst und beim Spiele. Es lassen sich zwar Grenzen festsetzen, die nicht überschritten werden dürfen[1], Canones aufstellen für das individuelle Gewissen, aber sie sind immer unbestimmt: es sind Formeln, die zwar angewendet werden können, aber doch von jedem einzelnen nur auf seine Weise, so dass also die richtige Anwendung immer beruht auf der richtigen Selbstbeobachtung des einzelnen. Der notwendige Spielraum der persönlichen Eigentümlichkeit gestattet keine ethische Regelung dieses Gebietes bis ins Einzelne, doch muss auch hier das persönliche Bewusstsein oder individuelle Gewissen in einer notwendigen Beziehung zum Gesamtbewusstsein oder öffentlichen Gewissen stehen. Die Erfahrungslosigkeit des ersteren muss durch das letztere ergänzt werden[2]. Der einzelne bleibt doch immer unsicher, so lange er nur auf dem persönlichen Bewusstsein und Gewissen ruht, und die wahre Sicherheit ruht nur »auf dem innersten Zusammenhange des öffentlichen Gewissens und des einzelnen persönlichen«[3].

Wie sich Schleiermacher die Enstehung des Gewissens denkt, ist durch die Beziehung desselben auf die Gattungsvernunft eigentlich schon gegeben. Was ein wesentliches Merkmal der Gattung ist, muss in den Individuen, die ihr angehören, als Anlage schon gesetzt sein. »Beim Sollen wird die allgemeine Zustimmung als ursprüngliches Motiv des vorbildlichen Denkens anticipiert«. Diese Anticipation ist uns als eine ganz notwendige gegeben; sie ist das Wesen des Geistes als Gattungsbewusstsein und gehört dem transcendenten Grunde an«[4]. Die Anticipation der allgemeinen Zustimmung ist nichts anderes als die Apriorität des sittlichen Bewusstseins, wenn Apriorität die Fähigkeit bezeichnet, aus sich selbst heraus etwas zu entwickeln, was allgemeine Zustimmung findet. Wie eine solche Anlage psychologisch zu denken ist, ergibt sich aus Schleiermacher's Bemerkungen über die angeborenen Begriffe. »Es kann eine allen gemeinschaftliche

1) a. a. O. S. 682. 2) S. 697. 699. 3) S. 701.
4) Dialektik S. 523.

Begriffsproduction nur geben, inwiefern diese in der Einerleiheit der Vernunft gegründet ist. D. h. giebt es ein Wissen: so muss das System aller das Wissen constituierenden Begriffe in der allen innewohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sein«. Auch »die, welche jeder einzelne eben nicht produciert, weil ihm dazu die organische Veranlassung fehlt, sind in seiner Vernunft ebenso gesetzt, aber zeitlos«. Man kann nicht sagen »die Begriffe schlummern in der Vernunft, bis sie durch eine organische Veranlassung geweckt werden, denn sie sind vorher nicht als Begriffe gegeben. Aber die Vernunft ist als lebendige Kraft, abgesehen von ihrer augenblicklichen Production, die lebendige Kraft zur Production aller wahren Begriffe«. »Dieses zeitlose Vorhandensein aller Begriffe in der Vernunft ist das wahre in der Lehre von den angeborenen Begriffen, insofern diese der Lehre entgegentritt, welche alle Begriffe nur als secundäre Producte aus der organischen Affection ansieht. Aber falsch ist der Ausdruck, insofern darin liegt, dass die Begriffe selbst vor aller organischen Function in der Vernunft gesetzt sind, sondern Begriffe werden sie erst im Zusammentritt bei den Functionen« (der organischen und der intellectuellen). Angeboren sind aber nicht nur wenige Begriffe, sondern alle Klassen derselben, ethische und physische, höhere und niedere. Die Vernunft ist der »Ort aller wahren Begriffe«[1]).

Auf »zeitlose Weise«, als lebendige Kraft ist also das sittliche Bewusstsein im Menschen angelegt, seinem Inhalt nach ein »Einssein von Vernunft und Natur, welches in der Ethik nirgends ausgedrückt, sondern immer vorausgesetzt wird«. Diese »vorausgesetzte Einheit ist ein vor allem Handeln und abgesehen von demselben auf speculative Weise nur als Kraft gegebenes ursprüngliches Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur, von welchem alles Handeln der Vernunft ausgeht«[2]). Sofern Ideen und Gewissen ein Sein Gottes in uns darstellen, kann ihr Dasein als Anlage auch bezeichnet werden als »das uns eingeborene Sein Gottes in uns«, welches unser »eigentliches Wesen constituiert«[3]). Damit ist auch gegeben, dass jene Begriffe sich gleichmäßig entwickeln. »Die im System des Wissens liegenden Begriffe entwickeln

1) Dialektik S. 104 ff. 2) Entwurf S. 48 3) Dialektik S. 156.

sich also auch in jeder Vernunft auf gleiche Weise auf Veranlassung der organischen Affection, und es giebt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch andere. Die »Aberrationen« des individuellen Bewusstseins können berichtigt werden durch die Beziehung auf das Gesamtbewusstsein, und so ist auch alles, was Schleiermacher in der »Psychologie« von sittlicher Entwicklung berührt, durch diesen Gegensatz von Einzelwesen und Gattung und dessen Modificationen bedingt.

In dieser Anschauung Schleiermacher's vom sittlichen Bewusstsein fällt auf, wie wenig darin der specifische Charakter des Sittlichen hervortritt. Indem als ethisches Handeln das Wirken der Vernunft auf die Natur bezeichnet wird, ist die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins und des mit ihm identischen Gewissens in den allgemeinen Prozess der Vernunftentwicklung hineingezogen. Die Eigentümlichkeit des Sittlichen gegenüber der Natur und gegenüber der Vernunft, nach unten und nach der Seite, kommt nicht zu ihrem Recht. Dagegen ist Schleiermacher's Betonung des Individuellen auf psychologisch-ethischem Gebiet von dem größten Wert. Die Wahrheit des Gewissens ist nicht mehr in die objectiven geistigen Mächte verlegt, wie bei Hegel, sondern das Individuum selbst trägt in sich ein objectiv giltiges Sittengesetz, freilich nicht als individuelles, sondern sofern es der menschlichen Gattung angehört und deshalb vermöge seiner Anlage das Vernunftgesetz derselben anticipieren kann. Dadurch hat Schleiermacher ein wesentliches Merkmal des Gewissensbegriffs, das Zusammensein des Individuellen und des Allgemeingiltigen, mit Schärfe gekennzeichnet.

E. Schopenhauer.[1]

1) Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

Schopenhauer baut seine Ethik auf einer Kritik der Kantischen auf. Kant's Lehre von einem unbedingten Sollen

1) A. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. Frankfurt a. M. 1841. — A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. 5. Aufl.

sei eine petitio principii. »Wer sagt euch, dass es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll? Wer sagt euch, dass geschehen soll, was nie geschieht?«[1]. Der Philosoph müsse sich begnügen mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden und Geschehenden, um zu einem Verständnis desselben zu gelangen. Dass es aber rein moralische Gesetze gebe, sei eine willkürliche Annahme. Genau genommen gebe es nur bürgerliche Gesetze und Naturgesetze, und innerhalb des menschlichen Willens das Gesetz der Motivation, »wonach jede Handlung nur infolge eines zureichenden Motivs eintreten kann«. Der Begriff Gesetz, Vorschrift, Soll habe einen der Philosophie fremden Ursprung im Mosaischen Dekalog, in der theologischen Moral. Ja, das absolute Sollen sei eigentlich eine contradictio in adjecto, sofern es Sein und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung habe, also hypothetisch, nicht kategorisch sei. Die Notwendigkeit dieser Beziehung zeige sich auch bei Kant in der nachträglichen Einführung des höchsten Gutes.

An diese petitio principii knüpfe sich unmittelbar eine Lieblingsvorstellung Kant's: dass jenes ohne Ableitung oder Beweis als vorhanden zum voraus angenommene moralische Gesetz noch dazu ein a priori erkennbares, von aller innern wie äußern Erfahrung unabhängiges sei. Kant stelle daher dieses angebliche Moralgesetz nicht etwa als eine »Thatsache des Bewusstseins«, als eine »innere Anlage«, als »etwas empirisch Nachweisbares« auf, denn das wäre eine empirische Grundlage[2]. »Fast alle Kantianer sind in den Irrtum geraten, dass Kant den kategorischen Imperativ unmittelbar als eine Thatsache des Bewusstseins aufstelle; dann wäre er aber anthropologisch, durch Erfahrung, wenngleich innere, also empirisch begründet; welches der Ansicht Kant's schnurstracks entgegenläuft und von ihm wiederholentlich abgewiesen

Herausg. von Frauenstädt. 1879. — A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. Leipzig 1874. — J. Frauenstädt, Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. 1854. — J. Frauenstädt, Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. 1876.

1) Die beiden Grundprobleme S. 119 f.

2) Grundprobleme S. 130.

wird«[1]). Kant wolle vielmehr sein Moralprincip auf »abstracte, reine Begriffe a priori, folglich auf reine Vernunft« gründen, »als wodurch es nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen als solche giltig sei«. Darum haftet seinem Moralprincip ein zweiter Fehler an: »gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirksamkeit. Es schwebt in der Luft als ein Spinngewebe der subtilsten inhaltsleersten Begriffe, ist auf nichts basiert, kann daher nichts tragen und nichts bewegen«.

Dass Schopenhauer damit eine wirkliche Schwäche der Kantischen Ethik trifft, wird sich nicht leugnen lassen. Der kategorische Imperativ hat ein sehr zweifelhaftes psychologisches Dasein, und es ist nicht recht denkbar, wie das moralische Gesetz als Product der reinen Vernunft zu einem allgemeineren Einfluss auf das Handeln der Menschen kommen könnte. Dagegen wird sich nicht behaupten lassen, dass Schopenhauer's Ableitung des Sollens aus der theologischen Moral zur Erklärung des Thatbestandes ausreiche. Wenn er ferner mit besonderem Nachdruck hervorhebt, dass Kant das Moralgesetz nicht als eine Thatsache des Bewusstseins aufstellt, so unterscheidet er nicht zwischen der Frage nach dem Wesen und nach der Methode der Kenntnisgewinnung des Ethischen[2]). Alle Stellen, die Schopenhauer zur Unterstützung seiner Ansicht anführt, lassen sich aus dem Bestreben Kant's erklären, von dem Verpflichtungsgrund und dem Inhalt des Moralprincips alles Empirische fernzuhalten. Dass aber Kant das Moralgesetz als eine Thatsache des Bewusstseins betrachtet, die in jedem Menschen erfahrungsgemäß anzutreffen sei, ist durch dieselben nicht ausgeschlossen und durch andere bewiesen. Bezeichnend ist, dass Schopenhauer gerade der deutlichsten dieser Stellen, wo das moralische Gesetz »gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft« bezeichnet wird, die Bemerkung hinzufügt: »Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken?«[3])

2) Die moralische Triebfeder.

Im Gegensatz zu Kant setzt Schopenhauer »der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungs-

1) Grundprobleme S. 140. 142. 146.

2) S. oben S. 22 ff.

3) Grundprobleme S. 146.

weise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen«. Dazu führt aber »kein anderer Weg, als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir echt moralischen Werth zuerkennen müssen«. »Diese sind sodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigentümliche Triebfeder nachzuweisen haben, die den Menschen zu Handlungen dieser, von jeder andern spezifisch verschiedenen Art bewegt«[1]).

Als Haupt- und Grundtriebfeder finden wir im Menschen wie im Tiere den Egoismus, d. h. den Drang zum Dasein und Wohlsein, der seiner Natur nach grenzenlos ist und in der Regel alle Handlungen bestimmt[2]). Der Egoismus ist also »die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat«. Dabei wird sich der Egoismus hauptsächlich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenstellen, das Übelwollen oder die Gehässigkeit der Tugend der Menschenliebe.

Dem gegenüber fragt es sich nun, ob überhaupt Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe in der Erfahrung vorkommen. Freilich lässt sich diese Frage nicht rein empirisch entscheiden, weil nur die Thaten, nicht die Antriebe in der Erfahrung gegeben sind, aber es wird nur sehr wenige geben, die es bezweifeln; auch wäre dann die Moral eine Wissenschaft ohne reales Object. Fragen wir nun nach dem gemeinsamen eigentümlichen Merkmal solcher Handlungen, denen wir moralischen Wert zugestehen, so finden wir es in der Ausschließung der eigennützigen Motive im weitesten Sinne des Wortes. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also »das Kriterium einer Handlung von moralischem Werte«. »Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Handlungen von moralischem Wert kommt hinzu, dass sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt, wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und

1) Grundprobleme S. 199. 2) Grundprobleme S. 199 ff.

Grausamkeit eine entgegengesetzte innere Selbstbeurteilung erfahren; ferner noch als secundäres und accidentielles äußeres Merkmal, dass die Handlungen der ersten Art den Beifall und die Achtung der unbeteiligten Zuschauer, die der zweiten das Gegenteil hervorrufen«[1]. Die echt moralische Triebfeder werden wir nur gewinnen, indem wir untersuchen, was es sei, das den Menschen zu solchen thatsächlich vorkommenden Handlungen von moralischem Wert bewegen kann. Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen, folglich bezieht sich jede Handlung auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen als ihren letzten Zweck. Dementsprechend giebt es überhaupt nur »drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen, und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

a) Egoismus, der das eigene Wohl will;

b) Bosheit, die das fremde Wehe will;

c) Mitleid, welches das fremde Wohl will«[2].

Auch die Handlungen von moralischem Wert müssen aus einer dieser Grundtriebfedern hervorgehen. Sie können aber weder aus der ersten noch aus der zweiten entspringen, folglich gehen sie von der dritten aus. Mitleid heißt dieselbe, weil nur der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfnis, ja jeder Wunsch gehört; das Positive, das unmittelbar Empfundene ist. Das Glück ist nur Aufhebung der Entbehrung, Stillung des Schmerzes. So ist das Mitleid die ganz unmittelbare Teilnahme zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens. Ich leide bei seinem Wehe geradezu mit, fühle sein Wehe wie sonst nur meines und will deshalb sein Wohl unmittelbar wie sonst nur meines. Dieser Vorgang ist allerdings »erstaunenswürdig, ja mysteriös«. »Er ist in Wahrheit das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Grenzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Speculation einen Schritt wagen kann«[3]. Die Aufgabe seiner Abhandlung über das Fundament der Moral glaubt aber Schopen-

1) Grundprobleme S. 207 f. 2) a. a. O. S. 213 f.

3) a. a. O. S. 212 f.

hauer auf das psychologische Gebiet beschränkt; der Zusammenhang mit einer allgemeinen metaphysischen Grundansicht könne höchstens accessorisch angedeutet werden[1]. Diese letztere Möglichkeit hat jedoch Schopenhauer benützt und so nicht bloß im 4. Capitel der Welt als Wille und Vorstellung, sondern auch noch in einer Zugabe zu der Preisschrift ausgeführt, wie jene moralische Triebfeder des Mitleids auf der wahrhaften Einheit aller Wesen im Willen beruhe, durch deren Erkenntnis das Individuum über das principium individuationis sich erhebe und, den Schleier der Maja lüftend, in jedem andern sich selbst wiederfinde.

Für unsere Frage kommt die Ausführung dieses metaphysischen Hintergrundes nicht weiter in Betracht; von Wert ist nur die genaue Scheidung zwischen psychologischer und metaphysischer Betrachtung. Vom psychologischen Standpunkte aus erhebt sich nun die weitere Frage, ob diese moralische Triebfeder, deren Wesen wir jetzt kennen, dem Menschen angeboren ist und wie sie sich entwickelt.

Da sie als eine der drei Grundtriebfedern des Menschen bezeichnet wird, so muss sie auch zum Wesen desselben gehören und als Anlage in jedem Menschen vorhanden sein. Daher spricht auch Schopenhauer von »dem jedem Menschen angeborenen und unvertilgbaren, natürlichen Mitleid«[2]. Er spricht daher auch von einer »Apriorität des moralischen Charakters»[3]. Wo die moralische Triebfeder nicht zur Geltung kommt, da ist sie zwar auch vorhanden, wird aber durch andere Motive unterdrückt. Denn »die drei ethischen Grundtriebfedern des Menschen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältnis vorhanden. Je nachdem dieses ist, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Über einen egoistischen Charakter werden nur egoistische Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen: er wird so wenig sein Interesse opfern, um an seinem Feinde Rache zu nehmen, als um seinem Freunde zu helfen«[4]. Und diese in verschiedenen Menschen so höchst

1) Grundprobleme S. 108. 2) Grundprobleme S. 267. 3) Parerga II, 245.
4) Grundprobleme S. 256.

verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Wert des Menschen beruht, ist nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich«[1]).

Damit ist sogleich ein weiteres Merkmal der moralischen Anlage gegeben: sie ist eine unveränderliche. Überhaupt »das Grundwesentliche, das Entschiedene, im Moralischen, wie im Intellectuellen und wie im Physischen, ist das Angeborene: die Kunst kann überall nur nachhelfen. Jeder ist, was er ist, gleichsam »von Gottes Gnaden«, jure divino, θείᾳ μοίρᾳ«[2]). Der Wille selbst, das innerste Wesen des Menschen kann nie geändert werden[3]). »Wirklich ist die Grundlage und Propädeutik zu aller Menschenkenntnis die Überzeugung, dass das Handeln des Menschen, im Ganzen und Wesentlichen, nicht von seiner Vernunft und deren Vorsätzen geleitet wird; daher Keiner dieses oder jenes dadurch wird, dass er es, wenn auch noch so gern, sein möchte: sondern aus seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter geht sein Thun hervor, wird näher und im Besondern bestimmt durch die Motive, ist folglich das notwendige Product dieser beiden Factoren«[4]).

Von einer Entwicklung des moralischen Charakters selbst kann also streng genommen nicht die Rede sein. »Da die Motive, welche die Erscheinung des Charakters, oder das Handeln bestimmen, durch das Medium der Erkenntnis auf ihn einwirken, die Erkenntnis aber veränderlich ist, zwischen Irrtum und Wahrheit oft hin und her schwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in sehr verschiedenen Graden; so kann die Handlungsweise eines Menschen merklich verändert werden, ohne dass man daraus auf eine Veränderung seines Charakters zu schließen berechtigt wäre«[5]). Was als Entwicklung erscheint, ist nur eine Aufhellung des Kopfes, eine Vermehrung der Einsicht, die allerdings einen großen Einfluss auf das Handeln

1) Grundprobleme S. 261. 2) Grundprobleme S. 259.
3) Welt als Wille u. Vorstellung I, 347 ff. 4) Parerga II, 247.
5) Welt als Wille u. Vorstellung I, 347.

ausüben kann, indem der Handelnde die Mittel zur Erreichung dessen, was er unveränderlich anstrebt, sicherer erkennt, die Folgen klarer voraussieht und eine immer genauere Erkenntnis des eigenen Charakters gewinnt. Mittelbar kann daher auch von einer Entwicklung des Charakters gesprochen werden[1].

So treten nach Schopenhauer Wille und Erkenntnis in ein eigentümliches Verhältnis. »Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntnis bloß hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens, als ein Werkzeug zu derselben, gehörig. Jeder Mensch ist demnach das, was er ist, durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich, da Wollen die Basis seines Wesens ist. Durch die hinzugekommene Erkenntnis erfährt er im Laufe der Erfahrung, was er ist, d. h. er lernt seinen Charakter kennen. Er erkennt sich also in Folge und Gemäßheit der Beschaffenheit seines Willens; statt dass er, nach der alten Ansicht, will in Folge und Gemäßheit seines Erkennens«[2].

Auf Grund dieser Anschauungen nimmt Schopenhauer Kant's Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter wieder auf. Der intelligible Charakter ist das Ding an sich, das innere Wesen, der ursprüngliche Wille des Menschen, der empirische ist die Erscheinung, die Entfaltung des intelligiblen, »die Entwicklung entschiedener, schon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen«[3]. Neben diesen beiden Arten, dem intelligibeln und empirischen Charakter giebt es nach Schopenhauer noch ein drittes, den erworbenen Charakter, dessen Möglichkeit eben darauf beruht, dass der Mensch sein angeborenes Wesen und die Erbmissverhältnisse erst allmählich kennen lernt und erst durch schlimme Erfahrungen hindurch eine Handlungsweise gewinnt, die seinem ursprünglichen Charakter angemessen ist. Der erworbene Charakter ist »demnach nichts Anderes, als möglichst vollkommene Kenntnis der eigenen Individualität: es ist das abstracte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters und von dem Maß und der Richtung seiner geistigen und körperlichen Kräfte, also von den

1) Welt als Wille u. Vorstellung I, 348.
2) Welt als Wille u. Vorstellung I, 345.
3) Grundprobleme S. 254 und Welt als Wille u. Vorstellung I, 346. 357.

gesamten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies setzt uns in den Stand, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin regellos naturalisierten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen«[1])

Wollen wir in dieser Ansicht Schopenhauer's über Wesen und Entwicklung des sittlichen Bewusstseins Richtiges und Unrichtiges scheiden, so sehen wir ab von der metaphysischen Unterlage und von dem, was über die psychologische Frage hinaus vom Standpunkt der eigentlichen Ethik einzuwenden wäre. Dazu gehört die Unterschätzung des Individuums, das mit dem Strom des allgemeinen Willens zusammenfließt und »nichts und weniger als nichts ist«[2]), und die metaphysische Auflösung alles Seienden, also auch des Ethischen, in die psychologische Form des Willens. Doch ragt natürlich der metaphysische Hintergrund auch schon in die psychologische Betrachtung herein. Wir werden zwar Harms nicht zustimmen können, wenn er behauptet, Schopenhauer setze das Ethische durch seine Zurückführung auf den Willen zum Leben zu einem Physischen herab — Frauenstädt's Verteidigung dagegen[3]) mit ihrem Hinweis auf die Hervorhebung des qualitativen Unterschieds zwischen beiden bei Schopenhauer wird im Rechte sein — aber wir werden in der Aufstellung des Mitleids als moralischer Triebfeder den Einfluss der pessimistischen Grundanschauung nicht verkennen, die eben nur das Leiden als etwas Positives gelten lässt und im Glück nur die Abwesenheit des Leidens sieht. Ebenso ist seine Ansicht von der angeborenen Mischung der Triebfedern, wonach nur bei sehr wenigen Menschen eine Empfänglichkeit für die echt moralischen Motive sich findet, nicht allein auf unbefangene psychologische Beobachtung, sondern auf den Pessimismus gegründet, für welchen der Mensch »im Grunde ein wildes entsetzliches Tier ist«[4]).

Übrigens hat Schopenhauer — und das ist sein entschiedenes Verdienst — zwischen den Methoden selbst klar unterschieden. Er ist es sich vollständig bewusst, wo er den »festen Boden der Erfahrung« verlässt, um für das, was psychologisch als Thatsache

1) Welt als Wille I, 360. 2) Welt als Wille II, 689.
3) Neue Briefe S. 233. 4) Parerga II, 226.

festgestellt ist, eine metaphysische Erklärung zu schaffen. Damit hängt dann auch zusammen, dass er im Gegensatz zu Kant's praktischer Vernunft, deren wirklicher Einfluss auf das Handeln psychologisch nicht recht begreiflich sei, eine reale psychologische Größe einführt, die moralische Triebfeder, die mit den andern Triebfedern des Egoismus und der Bosheit in Concurrenz tritt. Allerdings knüpft sich daran eine Anschauung, die nicht bloß durch ihre Folgerungen für die ethische Zurechnung schwerwiegende Bedenken hervorruft, sondern auch den Thatsachen nicht entspricht, diejenige von der Unveränderlichkeit des Charakters, also auch des angeborenen Verhältnisses jener Triebfedern der Art der Empfänglichkeit für die davon herstammenden Motive. Jede scheinbare Veränderung derselben soll nur eine Veränderung der Intelligenz sein, welche durch ihren Fortschritt oder Rückschritt den Charakter oder die Mittel zu seiner Darstellung im Handeln erleuchtet oder verdunkelt. Eine unbefangene Betrachtung wird diese Starrheit mit ihrem intellectualistischen Anhängsel nicht rechtfertigen, sondern die als thatsächlich beobachtete Veränderung der sittlichen Richtung ohne Verschiebung durch Speculation als eine wirkliche anerkennen.

3) Das »Gewissen«.

Auch mit Kant's Gewissensbegriff hat sich Schopenhauer eingehend auseinandergesetzt. Seine Polemik gegen Kant's Auffassung des Gewissens als eines inneren Gerichtshofs wurde oben besprochen. Entkleide man Kant's Darstellung von dieser ihr nur beliebig gegebenen dramatisch-juridischen Form, so bleibe nur dies übrig, »dass beim Nachdenken über unsere Handlungen uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns selbst, von besonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, sondern die Handlung selbst zu betreffen und nicht, wie jede andere, in der wir das Unkluge unseres Thuns bereuen, auf egoistischen Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden sind, dass wir zu egoistisch gehandelt haben, zu sehr unser eigenes, zu wenig das Wohl anderer berücksichtigt oder wohl gar ohne eigenen Vorteil das Wehe anderer, seiner selbst wegen, uns zum Zwecke

gemacht haben. Dass wir darüber mit uns selbst unzufrieden sein und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht gelitten, sondern verursacht haben, dies ist die nackte Thatsache und diese wird niemand leugnen«[1]). So sind also das Thema des Gewissens zunächst unsere Handlungen. Das Gewissen ist das »immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten«. Es ist daher eine Art Kriterium der Handlungen von moralischem Wert, nur als ganz inneres nicht so evident wie das Hauptkriterium: die Abwesenheit aller egoistischen Motivation[2]). Aber die Thaten legen ein vollgültiges Zeugnis von dem ab, was wir sind, sie verhalten sich zu unserem Charakter wie die Symptome zur Krankheit; wir schließen vom operari auf das esse, von den mancherlei Thaten auf den unveränderlichen Charakter. Daher ist das Gewissen »die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst«[3]). »Im esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft«[4]).

Diese Anschauung vom Wesen des Gewissens schließt noch weiter zwei psychologische Merkmale in sich. Es liegt in der Natur des Gewissens als eines Protokolls der Thaten, dass es direct erst nach der Handlung laut wird, dass es erst »hinterher spricht, weshalb es auch das richtende Gewissen heißt. Vorher sprechen kann es nur im uneigentlichen Sinn, nämlich indirect, indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Missbilligung einer erst projectierten That schließt«[5]). Ferner werden die Gewissensvorgänge selbst als Zufriedenheit und Unzufriedenheit bezeichnet; sie sind daher ursprünglich wohl als Äußerungen des Gefühls, nicht der Erkenntnis aufzufassen. Daher wird[6]) von dem Inhalt der Gewissensangst gesagt, er sei ein bloßes Gefühl, nicht eine deutliche, abstracte Erkenntnis.

Auch hier scheidet Schopenhauer methodologisch genau zwischen dem psychologischen und dem metaphysischen Standpunkt. Das bisher Angeführte rechnet er zur ethischen Thatsache des Bewusstseins, die nur als metaphysisches Problem noch stehen bleibe. Doch ist er schon vorher über die Grenzen der Psychologie hinausgegangen, wo er sagt, die beiden Fälle, Zufriedenheit oder

1) Grundprobleme S. 177 f. 2) a. a. O. S. 207.
3) a. a. O. S. 260 u. 93. 4) a. a. O. S. 182.
5) Grundprobleme S. 261 u. 93. 6) Welt als Wille u. Vorstellung I, 434.

Unzufriedenheit mit uns, zeigen »die Größe des Unterschiedes an, den wir zwischen uns und Andern machen«[1]). Aber eingehend hat er das metaphysische Problem des Gewissens erst in »Welt als Wille und Vorstellung« behandelt, wo er auf das gute und böse Gewissen zu sprechen kommt. Diese Ausführung verdient Erwähnung, da sie auch den psychologischen Unterschied zwischen gutem und bösem Gewissen und das Verhältnis von Gewissen und Erkennen beleuchtet. Böse nennt man nach Schopenhauer einen Menschen, der, sobald Veranlassung da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist, Unrecht zu thun. Nach seiner Erklärung des Unrechts »heißt dieses, dass ein solcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in seinem Leibe erscheint, bejaht; sondern in dieser Bejahung so weit geht, dass er den in andern Individuen erscheinenden Willen verneint; was sich darin zeigt, dass er ihre Kräfte zum Dienste seines Willens verlangt und ihr Dasein zu vertilgen sucht, wenn sie den Bestrebungen seines Willens entgegenstehen. Die letzte Quelle hiervon ist ein hoher Grad des Egoismus«[2]). Also zwei Grundelemente des bösen Charakters: die überaus heftige Bejahung des Willens zum Leben und das Befangensein der Erkenntnis im principium individuationis. Daran knüpft das an, was wir, je nach der Länge ihrer Dauer, Gewissensbiss oder Gewissensangst heißen[3]). So dicht nämlich auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, so dass er seine Person egoistisch als von jeder andern absolut verschieden ansieht, so regt sich dennoch, im Innersten seines Bewusstseins, die geheime Ahnung, dass eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält, dass, abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen, der Wille zum Leben es ist, der in ihnen allen erscheint, und dass er, der Böse, eben dieser ganze Wille ist, er folglich nicht allein der Quäler, sondern eben er auch der Gequälte, von dessen Leiden ihn nur ein täuschender Traum, dessen Form Raum und Zeit ist, trennt und freihält. Dies ist dann jene »dunkel gefühlte, aber trostlose Qual, die man Gewissensangst nennt«. Es ist aber außerdem noch eine zweite

1) Grundprobleme S. 260. 2) Welt als Wille u. Vorstellung S. 428.
3) Welt als Wille u. Vorstellung I, 431 ff.

Erkenntnis, welche dem Gewissen den Stachel giebt, die »Erkenntnis der Heftigkeit seines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefasst, sich daran festgesogen hat, eben dieses Leben, dessen schreckliche Seite er in der Qual der von ihm Unterdrückten vor sich sieht und mit welchem er dennoch so fest verwachsen ist, dass eben dadurch das Entsetzlichste von ihm selbst ausgeht, als Mittel zur völligeren Bejahung seines eigenen Willens. Er erkennt sich als concentrierte Erscheinung des Willens zum Leben, fühlt, bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen ist, und damit auch den zahllosen Leiden, die diesem wesentlich sind, da es endlose Zeit und endlosen Raum hat, um den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aufzuheben, und alle von ihm für jetzt bloß *erkannte* Qualen in *empfundene* zu verwandeln«[1]). Auf derselben metaphysischen Grundlage ruht das Gegenteil der Gewissenspein, das *gute Gewissen*[2]): »die Befriedigung, welche wir nach jeder uneigennützigen That verspüren. Sie entspringt daraus, dass solche That, wie sie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unseres eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung dieser Erkenntnis giebt, der Erkenntnis, dass unser wahres Selbst nicht bloß in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung da ist, sondern in Allem, was lebt«. Zugleich wird durch den »also verminderten Anteil am eigenen Selbst die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen giebt«. »Der über unzählige Erscheinungen verbreitete Anteil kann nicht so beängstigen, wie der auf *eine* concentrierte.«

Über die *Entstehung* des Gewissens hat sich *Schopenhauer* nicht mit ähnlicher Ausführlichkeit ausgesprochen. Da das Gewissen als die mittelst der Thaten entstehende Bekanntschaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter bezeichnet wird, so könnte es nur als eine Erkenntnisthätigkeit erscheinen, die nur durch ihren Gegenstand von andern Arten des Erkennens sich unterscheidet und von den Thaten auf den Charakter ihre Schlüsse zieht. Doch geht aus andern Stellen deutlich hervor, dass diese Erkenntnis selbst

1) Welt als Wille u. Vorstellung S. 433. 2) W. a. W. u. V. S. 441 f.

auf dunklen Gefühlen ruht, die dann durch Reflexion hindurch zu jener Bekanntschaft führen. Diese Gefühle selbst aber, welche die Psychologie nur constatieren kann, stehen metaphysisch in engstem Zusammenhang mit dem innersten Wesen des Menschen, mit dem letzten Grund des Seins überhaupt. Sie müssen deshalb dem Menschen angeboren sein und mit Notwendigkeit hervortreten, sobald die Veranlassung dazu da ist. Der Entwicklung unterworfen ist nur die erkenntnismäßige Zusammenfassung dieser Eindrücke, die immer reicher werdende Erinnerung der in dieser Hinsicht bedeutsamen Handlungen, welche mehr und mehr das Bild unseres Charakters vollendet. »Durch Vernunft ist das Gewissen bloß deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zusammenhängende Erinnerung möglich ist«[1]. So entsprechen Schopenhauer's Hauptbezeichnungen für die Gewissensäußerung, Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, Bekanntschaft mit uns selbst ungefähr dem, was gewöhnlich unter primärem und secundärem Gewissen verstanden wird.

Doch wird auch hier das richtige psychologische Bild durch Metaphysik verschoben. Die Entwicklung des werdenden Charakters wird zu einer Entwicklung der Erkenntnis des unveränderlichen Charakters. Indem nun das Gewissen damit in Beziehung gebracht wird, tritt es nicht bloß mit seiner Entwicklung ebenfalls in diesen schief gefassten psychologischen Zusammenhang ein, sondern sein Begriff zeigt einen merklichen Unterschied von der gewöhnlichen Auffassung, nach welcher am Ende der Entwicklung des Gewissens nicht die Bekanntschaft mit dem eignen Selbst, mit der angeborenen Mischung der Triebfedern, steht, sondern die genauere Bekanntschaft mit dem Sittengesetz, die eine sichere Anwendung desselben auf das eigene Thun ermöglicht. Es berühren sich freilich diese beiden Auffassungen, sofern die Anwendung zum Gewissensbegriff selbst gehört und auf die jedesmalige Färbung des Charakters sich bezieht, aber sie sind noch geschieden durch die Annahme einer starren Unveränderlichkeit des intelligibeln Charakters. Was ein Hauptmerkmal des Gewissensbegriffs ausmacht, ist damit ausgeschlossen: die lebendige Wechselwirkung zwischen der sittlichen

1) Grundprobleme S. 261.

Eigenart des Individuums und dem Sittengesetz, das als ein über das Individuum hinausreichendes sich ankündigt.

F. Herbart.[1])

1) Der sittliche Geschmack.

Philosophie ist nach Herbart Bearbeitung der Begriffe. Ihre Aufgabe ist es, die in der Erfahrungswelt vorliegenden Widersprüche aufzulösen. Dementsprechend knüpft sich die Aufgabe der praktischen Philosophie an die Thatsache an, dass durch Worte des Beifalls und des Tadels, durch die Prädicate gut und schlecht von einem über andere und über sich selbst geurteilt wird. Die Berichtigung solcher Urteile ist der »eigentliche Beruf« der praktischen Philosophie. Wie aber fängt sie es an, den unrichtigen Urteilen gegenüber die richtigen zur Geltung zu bringen? Nicht etwa, indem sie selbst urteilt, sondern, indem sie urteilen macht und zwar dadurch, »dass sie den Gegenstand richtig d. h. zur vollkommnen Auffassung darstellt. Das ist ihr ganzes Geheimnis«[2]). Der Gegenstand, über den sie urteilen macht, ist aber der Wille, sie hat also gewisse Zeichnungen »eines solchen und solchen Wollens zu liefern; damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Missfallen rege werde«. Als Güter-, Tugend- oder Pflichtenlehre erlangt die praktische Philosophie keinen unabhängigen Maßstab zur Beurteilung des Willens, sondern diese führen, selbst wenn sie nicht bloß den Willen überhaupt sondern eine Würde des Willens erreichen wollen, auf ursprüngliche Urteile über den Willen zurück. Um aber den Willen rein zu beurteilen, müssen wir alles hinweglassen, was nur durch sein Zusammentreffen mit physischer Gewalt in der Wirklichkeit bedingt ist: »seine Stärke, sein Thun und alle Grade seines möglichen Wirkens und Leidens im Conflict mit einer gegenwirkenden Kraft und Stärke;

1) Johann Friedrich Herbart's sämtliche Werke. 12 Bände. Herausg. von Hartenstein. 1850—52.

2) 8, 4 ff.

— lasse man fahren den Gedanken an seine Wirklichkeit, die sich könnte fühlbar machen in der Wirklichkeit; — was bleibt übrig? Sein bloßes Was, — sein Bild«. Daraus ergeben sich dann folgende Sätze: »Das Bild des Willens ist gebunden, nach Art der Bilder, an das willenlose Urteil, das in dem Auffassenden hervortritt. Und der Wollende ist ausgesetzt dem eignen Anblick, worin mit seinem Bilde das Selbsturteil zugleich erzeugt wird«[1] Diese »Art von Urteilen aber, welche das Prädicat der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit unmittelbar und unwillkürlich, also ohne Beweis und ohne Vorliebe oder Abneigung den Gegenständen beigelegt, heißt ästhetisches Urteil«[2]. Wie kann nun aber über die Beschaffenheit im Willen geurteilt werden? Die psychologische Möglichkeit dafür ist gegeben im sittlichen Geschmack.

Die sittlichen Urteile sind also Geschmacksurteile. Die Heiligkeit des Sittlichen scheint allerdings damit der Unsicherheit preisgegeben, die wir mit diesem Namen zu verbinden pflegen. Es ist aber Hoffnung vorhanden, die Gründe dieser Unsicherheit zu entdecken, sobald die Elementarurteile aufgefunden sind, welche den zusammengesetzten Urteilen, in deren Zusammensetzung der Grund des Widerstreits liegen mag, zu Grunde liegen. Das reine Geschmacksurteil wird gewonnen durch Absonderung des Veränderlichen der Zustände, in welche es das Gemüt versetzt, und Herausstellung der reinen Elementarurteile. Die Ethik fällt somit unter die allgemeine Ästhetik und teilt auch deren Aufgabe, nicht etwa zu definieren, zu demonstrieren oder zu reducieren, sondern uns zu versetzen »in die Auffassung der gesamten einfachen Verhältnisse, so viele es deren geben mag, die beim vollendeten Vorstellen Beifall und Missfallen erzeugen«, nur dass diese Aufgabe für die praktische Philosophie auf Willensverhältnisse sich beschränkt[3]. Da jede Zusammenfassung, welche als solche neue Bedeutung erlangt, eine Form ergiebt, so kann man auch sagen, dass es die Form des Willens ist, der ein Wert oder Unwert beigelegt wird[4]. Sofern nun die Harmonie oder Disharmonie dieser Verhältnisse »unmittelbar geistig vorgebildet und vernommen wird, ohne der sinnlichen Anschauung, oder der zufälligen Thatsache des

1) 8, 11. 2) 2, 74. 3) 8, 19 ff. 4) 8, 256.

Bewusstseins zu bedürfen«, nennt sie Herbart praktische Ideen und zählt deren fünf: die Idee der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit.

In dieser Darlegung liegt zugleich die Antwort auf zwei Fragen, die den Charakter des sittlichen Urteils betreffen: inwiefern bei denselben von einer Allgemeinheit und inwiefern von einem Sollen die Rede sein könne. Als Urteile des Geschmacks widerstehen sie gänzlich dem Versuch, »die mehreren Urteile einer Abstraction zu unterwerfen, wodurch ein scheinbar höheres und gemeinschaftliches Princip für sie erkünstelt würde, dem sie unterzuordnen, wo nicht gar aus dem sie abzuleiten wären! Man wird es sich schon gefallen lassen müssen, in der Wissenschaft, die uns beschäftigt, eine Einheit nicht zu finden, welche ihrer Natur nach in ihr nicht liegt, so wenig als sie ihr von außen kann gegeben werden«[1]. Das Urteil des sittlichen Geschmacks ist nicht die Anwendung eines allgemeinen Satzes auf einen einzelnen Fall, sondern die Allgemeinheit seiner Anwendbarkeit besteht nur darin, dass die vollendete Vorstellung des gleichen Verhältnisses zu jeder Zeit und unter allen begleitenden Umständen das gleiche Urteil mit sich führt. Dieses Urteil ist aber auch zunächst nur Urteil; weil das Bild des Wollens unvermeidlich der Beurteilung nach den Ideen anheimfällt, glaubte die Menschheit das Schreckwort: du sollst nicht, »die Stimme des kategorischen Imperativs«, zu vernehmen. So verlieh man den Ideen die Sprache eines Befehls und doch sind sie »nichts, als der Ausdruck für ein Urteil, das bei vorkommenden Verhältnissen sich stets auf gleiche Weise erzeugt; dies Urteil weiß gar nichts, kennt gar nichts, als nur was ihm Gefallendes oder Mißfälliges vorgelegt wird«[2]. Nur indem das Urteil, welches angiebt, wie der Mensch sein sollte, unverdrängbar beharrt, wenn er sich gleich bleibt, erscheint es ihm als die strengste Nötigung[3]).

Um aber die ästhetischen Urteile, das Schöne im allgemeinsten Sinn, welches auch das sittlich Gute unter sich befasst, psychologisch vollkommen klarzustellen, ist es noch von anderem abzusondern, mit dem es leicht vermischt wird, es muss gegen eine Reihe anderer Begriffe abgegrenzt werden, welche auch ein Vorziehen und

1) 8, 27. 2) 8, 124. 3) 11, 221.

Verwerfen ausdrücken, wozu dann auch die Unterscheidung zwischen den moralischen und den ästhetischen Urteilen gehört; es muss ferner von den subjectiven Gemütszuständen, von der Reihe der Erregungen geschieden werden, in welchen oft die Erkenntnis des Schönen fälschlich gesucht wird, und endlich von der Individualität und Stimmung des einzelnen Urteilenden losgelöst werden[1]. Nur die beiden ersten Punkte bedürfen der nähern Ausführung.

Die Abgrenzung gegen das Nützliche ist einfach, so häufig die Verwechslung zwischen dem Nützlichen und Guten in der Geschichte war. »Das Nützliche hat einen außer ihm liegenden Beziehungspunkt; es setzt irgend etwas Anderes voraus, wozu es nütze.« Die Absonderung vom Angenehmen gestaltet sich verschieden, je nach der Art desselben. Einfach ist die Unterscheidung vom Angenehmen im weiteren Sinne, »von solchen Gefühlen, welche von der Gemütslage, von der Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Begierde abhängen«[2]. Das Begehren, das dabei vorausgesetzt wird, unterscheidet sich als ein »zeitlich wechselnder, zufälliger Zustand« leicht von dem Schönen und Guten als einem stetigen und sich gleich bleibenden Gegenstande. Dagegen sind das Angenehme und sein Gegenteil im engeren Sinne »Gefühle, die an der Beschaffenheit des Gefühlten haften«, mit dem Gefallenden und Missfallenden sehr nahe verwandt. Sie sind »analog allem Ästhetischen«, denn das Vorziehen oder Verwerfen geschieht auch hier in einer unmittelbaren Empfindung ohne weiteren Grund. Der Unterschied besteht nur darin, dass beim Schönen und Guten uns ein Gegenstand der Beurteilung gegenübertritt, während das Angenehme uns nur in augenblicklichen Gefühlen gegenwärtig bleibt, »aus denen sich weiter nichts machen lässt«. Beim Ästhetischen lässt sich das Vorgestellte sondern von dem Prädicate, welches Beifall oder Tadel ausdrückt, und kann deshalb auch in die Form des Urteils gebracht und wissenschaftlich behandelt werden. Daher tritt bei fortschreitender Bildung das Angenehme und Unangenehme immer mehr als etwas »Geringfügiges und Vorübergehendes« zurück und das Schöne tritt »als etwas Bleibendes von unleugbarem Werte« immer mehr hervor.

»Aber aus dem übrigen Schönen selbst scheidet sich das

1) 1, 125 ff. 2) Lehrbuch zur Psychologie V, 72. 74.

Bayerische Staatsbibliothek München

Sittliche heraus, als dasjenige, was nicht bloß als eine Sache von Wert besessen wird, sondern den unbedingten Wert der Personen selbst bestimmt«[1]). Die unwillkürliche Billigung oder Missbilligung ist in beiden Gebieten dieselbe, die allgemein ästhetische. »Der sittliche Geschmack, als Geschmack überhaupt, ist nicht verschieden von dem poetischen, musikalischen, plastischen Geschmack. Aber spezifisch verschieden ist der Gegensatz zwischen Geschmack und Begehrung im Sittlichen von dem in den Künsten«[2]). Der Unterschied ist nur zunächst ein Unterschied der Gegenstände: im sittlichen Geschmack Willensverhältnisse, also Elemente, die in uns selber liegen; aber indem in der sittlichen Beurteilung der Geschmack sich gegen uns selbst wendet, führt er notwendig zu jenem Gegensatz. Herbart macht daher einen Unterschied zwischen moralischen und ästhetischen Urteilen, dem er in der »Kurzen Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen« einen besonderen Abschnitt widmet«[3]). Darnach entsteht das moralische Urteil erst dann, wenn aus den ersten, willenlosen Wertbestimmungen eines gedachten Willens ein wirklicher Vorsatz sich erzeugt hat, fernerhin keiner unlöblichen Willensregung Raum zu lassen. Aus der Vergleichung der nunmehr folgenden Begierden und Handlungen ergiebt sich das moralische Urteil. Dem moralischen Urteil geht also ein ästhetisches oder genauer mehrere ästhetische Urteile voraus[4]). Der Mensch findet in sich eine »ursprünglich-praktische, also ästhetische Notwendigkeit«[5]), die ihm den Maßstab zu seiner Selbstbetrachtung darbietet. Sie »charakterisiert sich dadurch, dass sie in lauter absoluten Urteilen, ganz ohne Beweis, spricht, ohne übrigens Gewalt in ihre Forderung zu legen«. »Sie entsteht beim vollendeten Vorstellen ihres Gegenstandes, ohne zunächst auf die Neigung irgend welche Rücksicht zu nehmen«. Die dazu gehörenden Akte des Gemüts sind daher an sich nichts eigentlich Sittliches; erst wenn sie in das gebietende Verhältnis zu den Neigungen treten und ein Glied dieses Verhältnisses werden, treten sie in die Sphäre

1) 1, 128. 2) 8, 23. 3) 2, 17 f. 4) 9, 375.

5) Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung 11, 221.

Bayerische Staatsbibliothek München

der Sittlichkeit ein. Wenn das ästhetische Urteil das Sollen vertritt, so ist das moralische erst das Resultat einer Vergleichung des Sollens mit dem Sein.

Logisch lässt sich dieser Unterschied auch damit bezeichnen, dass die Sphäre der ästhetischen Urteile sehr viel größer ist als die der moralischen. Zwar wird bei jedem moralischen Urteil ein ästhetisches vorausgesetzt, aber nicht jedes ästhetische Urteil ist zugleich ein moralisches. Es gibt ein unwillkürliches Vorziehen und Verwerfen in den mancherlei Künsten, ästhetische Urteile über vorkommende Gegenstände, wo es sich um keine Vorsätze, also auch um kein moralisches Urteilen handeln kann. Ja nicht einmal die ursprünglichen praktischen Ideen wirken unter allen Umständen moralisch. Dies zeigt sich z. B. da, wo Gottähnlichkeit als Moralprincip aufgestellt wird. Da verbinden sich Heiligkeit, Vollkommenheit, Güte, Gerechtigkeit und Vergeltung nach den praktischen Ideen zu einem ästhetischen Gesamteindruck vom höchsten Wesen. Zur moralischen Gemütsstimmung gehört aber das Gefühl des Leidens, das aus der mangelhaften Verwirklichung der Ideen entspringt, und zu den eigentlich moralischen Lehren der Hinweis auf den für jeden einzelnen gangbaren Weg zum Guten. Beides lässt sich auf jenes Bild der Vollkommenheit nicht anwenden; gerade also so lange es seine Erhabenheit wahrt, bleibt es rein ästhetisch[1]).

Da ferner das Schöne gegenständlich oder objectiv sein soll, so ist es nötig, die subjectiven Gemütszustände abzusondern. Diese Aufgabe gewinnt freilich von Herbart's letzten psychologischen Anschauungen aus eine ganz andere Gestalt als in der gewöhnlichen Psychologie. Diejenigen Bestimmungen des Bewusstseins, die über das bloße Vorstellen hinausgehen, sind ja für ihn nicht selbständige Vorgänge im Leben der Seele, sondern nur Arten und Weisen, wie das Vorstellen sich ereignete. Jene Aufgabe wird von Herbart auch nicht unabhängig von dieser Grundanschauung etwa nur auf Grund des thatsächlichen Materials erfüllt. Vielmehr ist das Motiv bei dem Versuch, das ästhetische und moralische

1) Vgl. auch die Ausführung über das Verhältnis von Moral und Poesie im Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie 1, 146 ff.

Urteil von subjectiven Elementen zu befreien, immer das, ein vollendetes Vorstellen möglich zu machen als die einzige Bedingung eines reinen ästhetischen Urteils. Solche subjective Elemente drohen hauptsächlich von zwei Seiten hereinzukommen, von Seiten der Affecte und der Gefühle.

Beides will Herbart genau unterschieden wissen. Die »Affecte« sind »vorübergehende Abweichungen von dem Zustande des Gleichmuts«[1]), oder — exact psychologisch ausgedrückt — »Gemütslagen, worin die Vorstellungen beträchtlich von ihrem Gleichgewichte entfernt sind«. Die gewöhnliche Ansicht, Affecte seien stärkere oder gesteigerte Gefühle, ist also nicht richtig, denn es giebt starke, dauernde Gefühle (z. B. Anhänglichkeit an die Seinigen und das Vaterland), »mit denen der vollkommenste Gleichmut so lange besteht, als nichts Widriges hinzutritt, das eine Reizung mit sich führt«. Von Gefühlen ist da die Rede, »wo ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften eingepresst schwebt«[2]), also wo die Vorstellungen im Gleichgewichte sind. Die Stärke derselben ist davon abhängig, »wie stark das Drängen der mit einander und wider einander wirkenden Kräfte ausfällt«. Für die Affecte ist das Hauptmerkmal die Abweichung der Vorstellungen vom Gleichgewichte, entweder dadurch, dass ein größeres Quantum des wirklichen Vorstellens ins Bewusstsein gebracht wird, als darin bestehen kann, oder dass ein größeres Quantum daraus verdrängt wird, als wegen der Beschaffenheit der vorhandenen Vorstellungen daraus verdrängt sein sollte. Daher das Vorübergehende der Affecte, weil die Gemütslage nach dem Gleichgewichte hinstrebt, und das körperlich Angreifende derselben. So gehören Affecte und Gefühle »gar nicht zusammen wie Art und Gattung; sondern es sind verschiedenartige, wiewohl sehr häufig und mannigfaltig verbundene Bestimmungen der Seelenzustände«[3]).

Und doch lässt sich bei den meisten ästhetischen Gegenständen die Spur erkennen, dass ihre Wirkung mit Erregung einer Art von Affecten begann, indem ihre Betrachtung »den gewöhnlichen Lauf des psychischen Mechanismus durchbrach«. Das reine ästhetische Urteil aber ergiebt sich erst da, wo eine affectlose

1) 5, 76 ff.; 6, 99 ff. 2) 6, 75. 3) 6, 101.

Beurteilung auf Grund des vollendeten Vorstellens stattfindet. Übrigens kann auch der Affect nicht besser endigen und das Gemüt von ihm sich reinigen, als durch Übergang in das zurückbleibende ästhetische Urteil[1]. Doch giebt es auch ästhetische Gegenstände, »welche den Umweg, durch Affecte zu wirken, entweder ganz oder doch beinahe verschmähen. Die ernste Tugend, das ernste Gewölbe, der ernste Choral, die dorische Säule, selbst die reine, in strengem Zusammenhang fortfließende Erzählung, und die stille Landschaft beginnen ihre Wirkung, wo sie den empfänglichen Menschen antreffen, geradezu beim ästhetischen Urteil, welches dann vielleicht seinerseits Affecte veranlasst, aber auch wieder sinken lässt und selbst beruhigt, ohne übrigens durch sie charakterisiert zu sein. Solches Verhältnis darf man nur nicht überall verlangen; die Kunst würde auf diesem Wege den Menschen, wie er ist, allzu selten berühren können«[2].

In einer näheren Beziehung steht das Gefühl zum ästhetischen Urteil. Die einfachen und ursprünglichen Billigungen und Missbilligungen, die demselben zu Grunde liegen, erscheinen zuerst als Gefühle. Aus allen wechselnden Gemütslagen heben sich allmählich gewisse bleibende Gefühle hervor, die in der praktischen Überlegung als das eigentlich Entscheidende sich geltend machen[3]. Diese Gefühle spricht aber das Subject dann in Form einer Beurteilung des Gegenstandes aus[4]. Aber gerade dieses Fortrücken vom bloßen unbestimmten Gefühl zur gesonderten Vorstellung des Gegenstandes, an dem es haftet, ist bezeichnend für das ästhetische Gebiet und scheidet dasselbe von den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen, und vollends von den zufälligen Gefühlen der Lust und Unlust, die nach Herbart von den ersteren specifisch verschieden sind[5]. Erst da, wo das vollendete Vorstellen nicht mehr durch das Gefühl verdunkelt ist, entsteht das echte ästhetische Urteil. Wo wir beim Gefühl stehen bleiben, ist die Auffassung des Schönen mangelhaft.

Vom ästhetischen Gefühl unterscheidet sich das moralische ähnlich wie die ästhetischen Urteile von den moralischen. Als wandelbares dunkles Gefühl kann es nicht Grundlage der sittlichen

1) 1, 130 f. 2) 1, 131. 3) 5, 89; 9, 375. 4) 6, 96. 5) 6, 107.

Beurteilung sein, denn die Bestimmtheit und Ruhe, welche eine sittliche Entscheidung erfordert, ist weder in einer theoretischen Wahrheit noch im Gefühl zu finden, sondern nur im sittlichen Geschmack[1]. Dasselbe ergiebt sich aber auch aus dem ganzen Charakter des moralischen Gefühls. Es verhält sich zu den moralischen Urteilen wie die Folge zum Grund. Es ist als Gesamtwirkung abzuleiten aus den verschiedenen praktischen Ideen[2]. »Das moralische Gefühl entsteht aus den sittlichen Urteilen, es ist die nächste Wirkung derselben auf die sämtlichen im Bewusstsein vorhandenen Vorstellungen«[3]. Indem die moralischen Urteile entstehen und Beifall oder Tadel enthalten, begünstigen oder hemmen sie den vorhandenen Gedankenlauf und thun so »die nämliche Wirkung, als ob plötzlich etwas Angenehmes oder Unangenehmes ins Bewusstsein träte«. Daraus ergiebt sich zugleich, dass in diesem moralischen Gefühl die specifische Verschiedenheit jener Urteile sich wenig oder gar nicht offenbaren werde. »Ob eine Unbilligkeit, oder eine Unrechtlichkeit, oder ein Übelwollen, oder eine Feigheit, oder was sonst für eine sittliche Verkehrtheit gefühlt werde, diejenige Störung, welche dadurch der eben ablaufende Gedankenfaden erleiden mag, wird in allen diesen Fällen so ziemlich die gleiche sein«. Da nun aber die Klarstellung jener specifischen Verschiedenheit die wesentlichste Aufgabe der praktischen Philosophie ist, so kann das moralische Gefühl ihr nicht die Principien darbieten.

Charakteristisch für diese Ansicht Herbart's über das Wesen des sittlichen Bewusstseins ist die Unterordnung der Ethik unter die Ästhetik. Sein Verdienst ist es jedenfalls, den engen Zusammenhang beider Gebiete mit psychologischer Genauigkeit dargethan zu haben. Doch ist es eine Frage, ob er darin nicht zu weit gegangen ist. Eine unbefangene Betrachtung der psychologischen Thatsachen wird es sich nicht nehmen lassen, dass zwar eine formale Ähnlichkeit unwillkürlicher Beurteilung zwischen den ästhetischen und ethischen Urteilen besteht, dass aber die Art derselben doch specifisch verschieden ist. Es ist etwas specifisch anderes, ob ich das Urteil: schön-hässlich oder gut-böse ausspreche. Auch heften sich die letzteren Prädicate nicht an bloße Willens-

1) 10, 123. 2) 5, 263. 3) 5, 164.

verhältnisse, an die Form des Willens, sondern an seine Wirklichkeit. Wollen wird gebilligt oder missbilligt, nicht weil es so erscheint, sondern weil es so ist. Freilich nimmt Herbart gerade für die sittlichen Urteile diese Beziehung zur Wirklichkeit in Anspruch, indem er die zunächst noch rein ästhetischen Urteile durch den Gegensatz der Neigung zu ihren Aussprüchen zu sittlichen werden lässt, so dass für ihn selbst die Folgerung nicht so ferne liegen würde, dass gerade deshalb die Wissenschaft von diesen sittlichen Urteilen ganz von der Ästhetik zu sondern sei, da sie ja eben, so weit sie ganz der Ästhetik angehören, noch nicht sittliche sind; aber gerade durch diese Trennung wird der Sachverhalt verschoben. Es ist willkürlich, die thatsächlich vorliegende Ähnlichkeit und Verschiedenheit der ethischen und ästhetischen Urteile so zu erklären, dass in zeitlicher Aufeinanderfolge das sittliche Urteil zuerst als rein ästhetisches auftritt und dann durch die Beziehung zum wirklichen Wollen ins ethische Gebiet übergeht. Auch stimmt es mit dem thatsächlichen psychologischen Verlauf nicht überein. Das Natürliche ist vielmehr, das von Herbart künstlich Getrennte beisammen zu lassen und für diesen einen Act sogleich jene Eigentümlichkeit des sittlichen Urteils in Anspruch zu nehmen. Dann haben wir nicht mehr ein Urteil, das durch eine ästhetische und eine ethische Periode hindurchgeht, sondern ein ausgesprochen ethisches Urtheil, das durch eine unwillkürliche Billigung und Missbilligung mit dem ästhetischen sich berührt, aber durch seine überwiegende Eigentümlichkeit die Subsumtion unter dasselbe verbietet.

Ähnliche Bedenken erheben sich gegen die Stellung, die Herbart in der allgemeinen Ethik und Ästhetik dem Gefühl anweist, zu welchem die moderne Psychologie auch das rechnen wird, was Herbart die Affecte nennt; denn seine Gegengründe treffen nur den, der die Gefühle auf den Zustand des Gleichmuts, des Gleichgewichts der Seele beschränkt. Auch hier möchte er getrennt sehen, was thatsächlich beisammen ist. Das Ursprüngliche ist wohl das Gefühl; aber so lange es mitspricht, ist das ästhetische Urteil dunkel und subjectiv, zur Objectivität und Klarheit gelangt es erst, wenn ihm die gefühl- und willenlose Vorstellung vorliegt. Auch das moralische Gefühl ist nicht etwa die Quelle des moralischen

Urteils, sondern nur das psychologische Resultat desselben. So geht Billigung und Missbilligung schließlich nur im Gebiete der Vorstellung auf Grund der Betrachtung mathematischer Verhältnisse vor sich. Aber Wert und Unwert werden eben nun einmal gefühlt; wohl bildet das Denken, das auf alle geistigen Vorgänge sich richtet, Urteile daraus und sucht diese in ein System zu bringen, aber die Quelle bleibt immer das Gefühl. Das Urteil ist nur die logische Fassung des Gefühlten [1]).

Die Abneigung Herbart's gegen diese Einmischung des Gefühls hängt natürlich auch mit seiner Reduction aller geistigen Vorgänge auf die Vorstellung zusammen, deren natürliche Folge die Neigung ist, der vollendeten Vorstellung den höheren Wert zuzugestehen, zugleich aber mit der eigentümlichen Richtung seines Denkens auf das Unterscheiden und Sondern der Erscheinungen. Daher seine gründliche Untersuchung und Zerlegung der Bestandteile des Seelenlebens, im Gegensatz zu den speculativen Philosophen, aber auch die unnatürliche Trennung des Zusammengehörigen und das Resultat seiner Metaphysik: eine ursprüngliche Vielheit des Seienden.

2) Der Ursprung des sittlichen Geschmacks.

»Mehrmals hat man von mir die psychologische Erörterung des Ursprungs der praktischen Ideen gefordert; meist mit einem Vorurteil, welches die mindeste Bekanntschaft mit ästhetischen Gegenständen irgend einer Art hätte widerlegen können; nämlich als ob die ästhetische Evidenz durch psychologische Erklärung derselben irgend etwas an Sicherheit und Stärke gewinnen könnte; obgleich man längst weiß, dass ein Gedicht, wenn es nur verständlich ist, sich von Analysen und Commentaren keineswegs eine größere Wirkung zu versprechen hat; und dass Aufklärungen über die Entstehung und Verfertigung der Kunstwerke zwar wohl dem Künstler, aber nicht dem Werke eine größere Bewunderung schaffen können. Und wahrlich! die praktische Philosophie wird, in Anschauung der ersten Gründe, der Psychologie niemals den geringsten positiven

1) Vgl. auch Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland. 1868. S. 236 ff.

Zusatz an Kraft und Wert verdanken, aber sie ist den neugierigen Blicken der letzteren einmal ausgesetzt; sie leidet überdies von hineingetragenen Irrtümern falscher Psychologie, die nur durch wahre Psychologie können fortgeschafft werden«[1]. So weist Herbart die Frage nach dem Ursprung der Ideen und der sittlichen Geschmacksurteile aus dem Gebiete der Ethik hinaus und der Psychologie zu. Die Fragen, wann denn das reine Geschmacksurteil hervortrete? ob es überall ein solches gebe und geben könne, ob dasselbe etwas anderes als bloße Idee sei, welcher sich die wirklichen Gemütszustände mehr oder minder annähern? liegen außer der Sphäre der praktischen Philosophie, der es »nicht darauf ankommt, den Geschmack psychologisch, wohl gar transcendental, zu betrachten und zu erklären, sondern vielmehr ihm selbst bestimmte Acte abzugewinnen, seiner Betrachtung Willen und Willensverhältnisse zu unterwerfen«[2]. Doch Herbart bezweckt damit nicht bloß eine scharfe Trennung beider Gebiete, die eine ausgiebige Verwertung der Psychologie für die Ethik nicht ausschließen würde, sondern er leugnet, dass die praktische Philosophie in ihren Hauptfragen der Psychologie etwas zu verdanken habe. Für das Geschmacksurteil selbst ist jeder Aufschluss gleichgiltig, der gleichsam den Mechanismus des Urteils enthüllte. Selbst ein Factum der Vernunft, auf das man sich wie Kant als auf etwas aus früherer Zeit her Bekanntes beruft, muss wegen der Schwankung aller inneren Wahrnehmung und wegen möglicher Erschleichung in Zweifel gezogen werden. In der praktischen Philosophie ist vielmehr von einem bevorstehenden Factum die Rede. »Hier muss der Zuhörer, als ob er vom Sittlichen noch nichts wüsste, in den Fall gesetzt werden, dass er es eben jetzt mit völliger Evidenz in sich hervorbringe, indem man ihm gehörig darstellt, was, während der Betrachtung, ihm ein unmittelbares Urteil abzugewinnen nicht verfehlen kann«[3]. Die Psychologie wird nur zu Hilfe gerufen, um das Herrschende im sittlichen Menschen, das Sittliche, dergestalt zu charakterisieren, dass es sich von dem zu Beherrschenden, z. B. vom Begehren und vom Fühlen des Angenehmen, ganz und mit Sicherheit unterscheiden lasse[4]. Dagegen wirkte die Psychologie

1) 6, 95. 2) 8, 13. 196. 3) 6, 359. 4) 8, 247 f.

falsch auf die Moral, indem sie diese verleitete, die Frage nach dem Sollen mit der nach dem Können zu verwechseln. Aus psychologischen Gründen ließ sich eben so gut entwickeln, wie geschickt der Mensch sei, und wie angenehm es ihm werden müsse, wenn er nur einmal versuchen wollte, als ein guter Bürger und als ein redlicher Freund zu leben, wie: der Mensch sei ungeschickt zum Guten, er sei unaufgelegt für das Recht im natürlichen Kampfe mit aller Welt, zur Arglist und Tücke geboren [1].

a) **Die Bedingungen der Entstehung des sittlichen Geschmacks.**

Indem wir mit der Frage nach dem Ursprung des sittlichen Geschmacks ganz in das Gebiet der Psychologie übertreten, begeben wir uns zugleich auf den Boden der Metaphysik, denn die Psychologie ist für Herbart der erste unter den drei Teilen der angewandten Metaphysik. Durch seine allgemeine Metaphysik ist die Antwort auf jene Frage auch zunächst bestimmt. Die Seele ist ein einfaches, reales Wesen; »nicht bloß ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität« [2]. Daraus werden mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Folgerungen gezogen. »Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu producieren. Sie ist demnach keine tabula rasa in dem Sinne, als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibniz' Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen noch Gefühle, noch Begierden; sie weiß nichts von sich selbst und nichts von andern Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keinerlei, wie immer entfernte, Vorbereitungen zu dem allen«. Also der reine consequente Empirismus; denn etwas wie Herbart's einfaches Wesen wird für den Empiristen, der nicht zugleich dem Materialismus huldigt, auch nach möglichster Entfernung aller apriorischen Elemente immer übrig bleiben.

Daher ist auch seine ganze Psychologie von der Polemik gegen die Theorie der Seelenvermögen durchzogen. Es

1) 6, 451. 2) 5, 108 ff.

beschäftigt uns hier weniger diejenige Seite derselben, die sich auf die Unterscheidung und Gleichordnung der drei Arten von geistigen Vorgängen überhaupt bezieht, als die, welche gegen die Zurückführung einer solchen zusammengehörigen Gruppe auf eine ursprüngliche Anlage, ein Vermögen, gerichtet ist. Herbart erklärt sich mit Entschiedenheit gegen diejenigen, »welche die inneren Thatsachen zu erklären glauben, indem sie sie classificieren, und nun für jede Classe von Thatsachen eine besondere ihr entsprechende Möglichkeit annehmen, diese Möglichkeiten aber in eben so viele Vermögen übersetzen; wobei die logischen, zur vorläufigen Übersicht der Phänomene brauchbaren, Einteilungen, wider alles Recht für Erkenntnisse realer Vielheit und Verschiedenheit ausgegeben werden; und wodurch statt des echten Systems der unter sich notwendig zusammenhängenden psychologischen Gesetze ein bloßes Aggregat von Seelenvermögen herauskommt, ohne Spur einer Antwort auf die Frage: warum doch gerade solche, und so viele Vermögen in uns beisammen, und warum sie in dieser, und keiner andern Gemeinschaft begriffen sein mögen«?[1]) Es ist ihm überhaupt »ein schlimmes Zeichen für eine Kraft, wenn sie, statt ohne weiteres zu thun, was ihres Amtes ist, erst noch ein Bestreben hat und auf Veranlassungen wartet. Solche wartende Kräfte sind gar nicht, was ihr Name verheißt; sie sind missgeborene Kinder einer faschen Physik oder Metaphysik; dergleichen freilich in der Bücherwelt genug herumlaufen. Das Scheidewasser im Glase wartet nicht, dass ein Metall sich darbiete, um aufgelöst zu werden; sondern der Physiker ist's, welcher die wartende Kraft in das Scheidewasser hineindichtet«[2]). Die Vorstellungen enthalten vielmehr gar nichts als »präformierten Keim«. Die Voraussetzung von Keimen, von natürlichen Grundlagen, ist der »Tod der Metaphysik und Psychologie«[3]).

Diese Erschleichung der Psychologie lässt sich im Großen durch eine Vergleichung der Völker noch leichter und auffallender nachweisen als im Kleinen. Dass z. B. alle Menschen, die Barbaren und Halbbarbaren, die Buschmänner und Neuholländer, die sogenannte Vernunft besitzen, das können diese Psychologen nicht auf empirischem Wege nachweisen. »Der wilde Mensch und das neu-

1) 5, 199. 2) 6, 79 f. 3) 5, 107; 6, 369.

geborene Kind geben uns weit weniger Gelegenheit, den Umfang ihres Geistes zu bewundern, als die edleren unter den Tieren«. Als gute Empiriker sollten sie also die Erfahrungsthatsache zugeben, nur bei einem ganz kleinen Teile der Menschen bemerke man das, was ihnen Vernunft heißt. Statt dessen nehmen sie an, die Vernunft schlafe noch in jenen Wilden und Barbaren, alle höhere Thätigkeit des Geistes sei — nicht bei den Tieren, aber bei den Kindern und Wilden, — der Möglichkeit nach vorhanden als unentwickelte Anlage oder als Seelenvermögen. »Und die geringfügigsten Ähnlichkeiten in dem Benehmen des Wilden und des Kindes mit dem des gebildeten Mannes gelten ihnen nun für kenntliche Spuren eines erwachenden Verstandes, einer erwachenden Vernunft, eines erwachenden sittlichen Gefühls. Diese Redensarten sind aber nur leere Worte, mit denen sich kein Sinn verbinden lässt«[1]. Es wurde nicht bedacht, was ein schlafendes Vermögen und das Wecken desselben bedeuten soll, »vollends wie es möglich sei, dass von einem ganzen und vollständigen angeborenen Verstande neunundneunzig Hundertteile in tiefem Schlafe liegen und Ein Hundertteil dabei ganz ordentlich wachen könne«. Trotz der großen thatsächlichen Verschiedenheit auch bei gebildeten Völkern sprach man von einerlei Einbildungs- und Urteilskraft, setzte in der ganzen Welt und zu allen Zeiten die nämlichen angeborenen Vermögen voraus[2].

Ebenso unhaltbar ist auch der Versuch der empirischen Psychologie, diesen Hauptvermögen, als ob es Gattungsbegriffe wären, andere Vermögen unterzuordnen, z. B. Gedächtnis, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft, und in dieser Unterordnung fortzufahren durch Annahme eines Ortsgedächtnisses, Sachgedächtnisses und Namengedächtnisses, eines theoretischen und praktischen Verstandes. Diesen Vermögen entsprechen schon deshalb keine Thatsachen, weil alle Thatsachen etwas Individuelles sind, weder Gattungen noch Arten[3]. So ist auch der Geschmack nicht ein Vermögen, »Beifall und Missfallen — im eigentlichen Sinne zu geben: sondern diejenigen Urteile, die zu ihrer gemeinschaftlichen Auszeichnung vor anderen Äußerungen des Gemüts, unter dem Ausdruck Geschmack,

1) 5, 39; 1, 303 f. 2) 6, 454. 3) 5, 204.

pflegen begriffen zu werden, — sind Effecte des vollendeten Vorstellens von Verhältnissen, die durch eine Mehrheit von Elementen gebildet werden«. Der Geschmack ist also nichts anderes »als der allgemeine Name für Beurteilungen einzelner Verhältnisse«[1]) und alle ursprüngliche Wertbestimmung, die unter diesen Namen fällt, wächst nicht etwa pflanzenartig, sondern erzeugt sich im Anschauen vorkommender Verhältnisse[2]).

Daran knüpfen sich nun aber sogleich einige Fragen. Der Begriff des Vermögens hat nicht bloß zur Classification und zur Erklärung des Daseins der Erscheinungen überhaupt gedient, sondern auch zur Erklärung der Gleichmäßigkeit derselben. War Eine ursprüngliche Anlage zur sittlichen Beurteilung den Menschen angeboren, so war es natürlich, dass unter denselben Bedingungen dasselbe Urteil entstand. Wurde diese Behauptung aufrecht erhalten und doch ein angeborenes Vermögen geleugnet, so erwuchs die Aufgabe, die anerkannte Thatsache auf anderem Wege zu erklären. Sie ist von Herbart gelöst durch seine Zurückführung des Seelenlebens auf einen psychologischen Mechanismus. An der Spitze seiner »Psychologie als Wissenschaft« steht die Bemerkung, die Absicht dieses Werkes gehe dahin, eine Seelenforschung herbeizuführen, welche der Naturforschung gleiche; und in der That wird seine Seelenlehre zur Mechanik und Mathematik. Die Seele ist nur der Schauplatz, auf welchem die Vorstellungen als Kräfte — und zwar als einzige Kräfte, denn Fühlen und Wollen sind nicht unmittelbar in der Seele, sondern in den Vorstellungsmassen gegründet — nach mechanischen Gesetzen gegen einander wirken. So ist es nun auch ein Gesetz, dass zur vollendeten Vorstellung gewisser Gegenstände ein Gefallen oder Missfallen hinzutritt, und ein ästhetisches Urteil, und zwar bei denselben Gegenständen immer dasselbe ästhetische Urteil, sich bildet. »Wie aus Sand, Kies und Erz die Edelsteine, so scheiden sich aus den wandelbaren Gemütszuständen die unveränderlichen, von keiner Individualität, sondern nur von der Qualität des Vorgestellten abhängigen ästhetischen Urteile allmählich heraus«[3]). In diesem Sinn allein will auch Herbart die Bezeichnung dieser Beurteilung als einer unbe-

1) 8, 18. 29. 2) 9, 357. 3) 6, 374.

dingten gelten lassen: die Entscheidung erfolgt nicht auf Grund einer Mitteilung von anderen oder einer Folgerung aus Prämissen, sondern unmittelbar erzeugt das nämliche vollendete Vorstellen das nämliche Urteil, nach den Regeln des psychologischen Mechanismus, denen das Individuum als Vorstellendes wie einem Naturgesetz unterworfen ist. Herbart bemerkt freilich einmal[1]), der Erfolg gewisser geistiger Ursachen trete ebenso notwendig ein, »als jeder Erfolg in der Körperwelt; nur aber durchaus nicht nach materiellen Gesetzen (der Schwere, des Stoßes u. s. f.), die mit den Gesetzen geistiger Wirkung nicht die geringste Ähnlichkeit haben«; aber er betont damit wohl zu sehr einen Unterschied, den er sonst zu verwischen geneigt ist.

Daran knüpft sich eine weitere Frage. Wenn das sittliche Bewusstsein als ein Vermögen sich weiter entwickelt, so dient es der gleichmäßigen Erzeugung solcher Vorstellungen, die das sittliche Urteil billigt, und kann eine Macht werden, die einen fortwährenden Einfluss auf das Handeln ausübt. Fehlt diese bleibende Kraft, so entsteht die Frage, wie es überhaupt kommt, dass thatsächlich in vielen Individuen regelmäßig solche Vorstellungen erzeugt werden, welche die Billigung jenes sittlichen Geschmacks finden, und wie das Streben, solche Vorstellungen zu erzeugen, das Handeln planmäßig bestimmen kann. Denn an sich wäre es ja wohl auch denkbar, dass zwar jene psychologisch-gesetzmäßige Verbindung zwischen Vorstellung und Geschmacksurteil bestehen würde, dass aber jene Vorstellungen nur selten und unregelmäßig sich darbieten und so ohne wesentlichen Einfluss auf das Handeln bleiben würden. Thatsächlich ist es aber in vielen Fällen anders, und Herbart erklärt dies durch den Begriff des sittlichen Charakters.

Der psychologische Mechanismus bringt die Mehrzahl der Menschen dahin, dass gewisse Hauptbestrebungen sich bei ihnen befestigen, und dass die schwächeren vor jenen als den stärkeren zurückweichen. Diese Hauptbestrebungen haben in den Vorstellungsmassen ihren Sitz und können mehrere sein, die entweder zusammen oder wider einander wirken. Dieses »Gleichförmige und Feste des Willens, die Art der Entschlossenheit des Willens, das

1) 11, 216.

wodurch er bestimmt dieser und kein anderer ist«, heißt Charakter; der Charakter ist die Gestalt des Willens. Er hängt aber ab von der Stärke der Vorstellungsmassen, in welchen die Bestrebungen wurzeln. Werden daher möglichst starke und planmäßig erzeugte Vorstellungsmassen in das Gemüt eines Menschen gebracht, Vorstellungsmassen von solcher Beschaffenheit, dass sich in ihnen nach dem psychologischen Mechanismus Bestrebungen entwickeln, die entweder selbst von sittlicher Art sind, oder doch dem Sittlichen in der Ausführung zu Hilfe kommen, so entsteht der sittliche Charakter[1]).

Die Entwicklung desselben ist also in hohem Grade theoretisch bedingt. Die Sittlichkeit entwickelt sich im Fortschritt der sittlichen Einsicht. »Nur aus der ästhetischen Gewalt der moralischen Umsicht kann die reine, begierdenfreie, mit Mut und Klugheit vereinbare Wärme fürs Gute hervorgehen, wodurch echte Sittlichkeit zum Charakter erstarkt«[2]). Die Erziehung, die in der Sittlichkeit ihren höchsten Zweck sieht, hat daher die Aufgabe, »einen großen und in seinen Teilen innigst verknüpften Gedankenkreis in die jugendliche Seele zu bringen, der das Ungünstige der Umgebung zu überwinden, das Günstige derselben an sich aufzulösen und damit sich zu vereinigen Kraft besitzt«[3]). Auf einer großen ruhenden Gedankenmasse ruht die Macht des Sittlichen im Menschen. Und zwar müssen diese Gedankenmassen naturgemäß aus einer Welt herrühren, die den Schauplatz des Handelns bildet. Die sittliche Entwicklung verlangt, dass der werdende Mensch die kleine Welt, die ihn umgiebt, als einen Ausschnitt der großen Welt ansehen lerne. »Ein junger Mann, der empfindlich ist gegen den Reiz der Ideen, und der die Idee der Erziehung in ihrer Schönheit, in ihrer Größe vor Augen hat, — der endlich dem mannigfaltigsten Wechsel von Hoffnung und Zweifel, Verdruss und Freude sich eine Zeit lang preiszugeben nicht scheut, — dieser kann es unternehmen, mitten in der Wirklichkeit einen Knaben zu einem bessern Dasein emporzuheben, wenn er diese Wirklichkeit als Fragment des großen Ganzen nach menschlicher Weise anzuschauen und darzustellen Denkkraft und Wissenschaft besitzt. Er wird sich dann von selbst

1) 10, 116. 125; 6, 458. 2) 10, 124. 3) 10, 18.

sagen, dass nicht Er, sondern die ganze Macht alles dessen, was Menschen je empfanden, erfuhren und dachten, der wahre und rechte Erzieher ist, der seinem Knaben gebührt, und welchem er zur verständigen Deutung und zur anständigen Begleitung bloß beigegeben wurde. Das ist das Höchste, was die Menschheit in jedem Moment ihrer Fortdauer thun kann, dass sie den ganzen Gewinn ihrer bisherigen Versuche dem jungen Anwuchs concentriert darbiete, sei es als Lehre, sei es als Warnung«[1]).

Daher spricht auch Herbart in einer besonderen wichtigen Abhandlung[2]) von der ästhetischen Darstellung der Welt als einem Hauptgeschäft der Erziehung. Damit der höchste Zweck der Erziehung erreicht wird, muss der Mensch an der Welt, die er sucht und die ihm dargestellt wird, urteilen lernen. Die Reinheit und Freiheit seines sittlichen Bewusstseins hängt von den Gegenständen ab, die er zur Beurteilung vorfindet. Zunächst freilich kann der Horizont des Kindes nur den engeren Kreis der Familie fassen, und da ist dafür zu sorgen, dass alle Verhältnisse derselben vor dem unbefangenen Blick des Kindes in aller Reinheit und Würde dastehen, weil es nur beurteilt, was es bemerkte. Dann aber muss diese Erziehung diesen engen Kreis verlassen, sie muss aufwärts und abwärts fortschreiten, aufwärts, indem sie Gott als das reelle Centrum aller praktischen Ideen dem Kinde darstellt, um so dem umherschweifenden Geiste einen Ruhepunkt zu sichern, abwärts, indem sie Erkenntnis und Teilnahme des Kindes für die Sphäre der Wirklichkeit in Anspruch nimmt.

Schon im Vorhergehenden ist die Antwort auf eine weitere Frage angedeutet, die sich an die Entstehung des sittlichen Bewusstseins knüpft. Wenn die letztere davon abhängig ist, dass große Vorstellungsmassen in das Gemüt eines Menschen gebracht werden, woher stammen diese Vorstellungsmassen? Für Herbart ist »nichts lächerlicher, als das Beginnen, den geistigen Zustand eines gebildeten Menschen aus Seelenvermögen erklären zu wollen, die in ihm selbst liegen sollen«[3]). »Die Vernunft ist den Menschen nicht angeboren, sondern jedes Individuum muss sie erwerben unter dem Beistand der Menschheit, die im langen Laufe

1) 10, 7. 2) 11, 213 ff. 3) 1, 302; vgl. oben S. 106 ff.

der Zeiten ein gewisses Capital zusammengebracht hat, aus welchem sie fortdauernd wuchert, aber unter großen Wechseln von Gewinn und Verlust«[1]. Der gesellschaftliche, der gebildete Mensch steht also auf der Höhe der ganzen, bisher abgelaufenen Geschichte seines Geschlechts. In ihm findet sich das Mannigfaltige sichtbar beisammen, welches unter dem Namen der Geistesvermögen als ein allgemeines Erbteil der Menschheit angesehen wird[2]. »In jedem von uns lebt die ganze Vergangenheit«. »Was der Einzelne seine Persönlichkeit nennt, das ist selbst im strengsten Sinne des Wortes ein Gewebe der Gedanken und Empfindungen, deren bei weitem größter Teil nur wiederholt, was die Gesellschaft, in deren Mitte er lebt, als ein geistiges Gemeingut besitzt und verwaltet«[3]. »Zwar beim reifen Manne ist das Ich ein mächtiger Strom. Aber im Kinde floss dieser Strom aus tausend Bächen zusammen, welche mit-sich führen, was die Umgegend darbot«[4]. Wie es beim einzelnen Menschen ist, dass mit zunehmendem Alter zu den älteren Vorstellungen immer neue hinzukommen, so überliefert beim Menschengeschlecht jedes Zeitalter dem folgenden seine am meisten ausgearbeiteten Gedanken und seinen Sprachschatz samt seinen Erfindungen, Künsten, gesellschaftlichen Einrichtungen. Daraus entstehen Phänomene, die der einfache psychologische Mechanismus für sich allein nicht würde ergeben können. Was man der menschlichen Geistesanlage zuschreibt, ist nur die Folge von beständigen Nachwirkungen uralter Gedankenmassen auf die jüngsten. Die empirische Psychologie darf daher von der Geschichte des Menschengeschlechts nicht getrennt werden, sonst ist sie unvollständig[5]. »Man ahnt nicht, wie wenig Verstand und Vernunft in der Welt sein würde, wenn nicht unter Verhältnissen der Gesellschaft eins und das andre erzeugt, und durch Tradition fortgepflanzt, ja für jede Vorstellungsmasse insbesondere erzeugt und fortgepflanzt würde«[6]. Diese Fortpflanzung ist vor allem die Aufgabe des Erziehers, der den ganzen Gewinn der bisherigen Arbeit des Menschengeschlechts der neuen Generation darzubieten hat, ja »die Menschheit selbst erzieht sich fortdauernd durch den Gedankenkreis, den

1) 5, 183. 2) 5, 39. 3) 9, 186. 4) 11, 341.
5) 1, 302 f. 6) 6, 454.

sie erzeugt«[1]): Die Vereinigung der Menschen, in der diese Selbsterziehung durch die Herrschaft der praktischen Ideen und innerliche freie Selbstbeurteilung nach denselben einen gewissen Höhepunkt erreicht hat, heißt »beseelte Gesellschaft«[2]).

b) Der Begriff der Anlage.

Das Bisherige dient dazu, Herbart's Ansicht zu unterstützen, dass die Seele gar keine Anlagen und Vermögen habe, indem das, was sonst aus Anlagen erklärt wird, als Product anderer Factoren dargestellt wurde. Dennoch bieten diese selbst Anhaltspunkte dar, die wieder auf den Begriff der Anlage zurückweisen. Wenn die ästhetische Darstellung der Welt als ein Hauptfactor der Entwicklung des sittlichen Bewusstseins angesehen wird, weil sie das Material zur Übung und Stärkung des sittlichen Urteils darbietet, so liegt die Vermutung nahe, dass die Befähigung zum sittlichen Urteil eine Anlage sei, die erst durch Darbietung eines Stoffes für ihre Bethätigung zur Entwicklung gelange. Und diese Vermutung scheint durch eine Reihe von Ausdrücken in jenem Aufsatz über die ästhetische Darstellung der Welt bestätigt zu werden. Herbart bezeichnet es als Wesen der Charakterbildung, zu »machen, dass der Zögling sich selbst finde, als wählend das Gute, als verwerfend das Böse«. Es wäre Unsinn, meint er, wenn der Erzieher das eigentliche Wesen der Kraft dazu selbst erschaffen und in die Seele des Andern hineinflößen wollte. Vielmehr ist es seine Aufgabe, die schon vorhandene und ihrer Natur notwendig getreue Kraft in eine solche Lage zu setzen, dass sie jene Erhebung zur selbstbewussten Persönlichkeit unfehlbar und zuverlässig gewiss vollziehen müsse[3]). Auch andere Stellen scheinen etwas vor jeder Entwicklung Vorhandenes vorauszusetzen, das nur hervorzulocken und zu stärken ist. Die Person, an welche die sittliche Forderung sich richtet, muss nach Herbart »als Naturkraft vorhanden sein«, »in der Gesinnung der Person muss Wohlwollen sich vorfinden, denn es lässt sich durch Motive nicht schaffen«[4]). Ebenso führt die Fortpflanzung des geistigen Gewinns der Menschheit durch die Gesellschaft auf den Begriff der Anlage zurück; denn die Thatsache, dass das Allgemeine

1) 10, 19. 2) 8, 101 ff. 3) 11, 217. 4) 8, 343. 364.

durch die Individualitäten variiert wird, lässt sich am besten erklären durch die Voraussetzung einer individuellen Anlage, die äußeren Einflüssen nur mit Modificationen sich unterwirft.

Und in der That spricht Herbart ganz unbefangen von einer Anlage, allerdings nicht im Sinn einer qualitativen Eigentümlichkeit des Wesens der Seele. Er bespricht die natürlichen Anlagen, den Einfluss der Anlage auf den Charakter; auch scheinen einzelne Bemerkungen unmittelbar auf eine rein psychische Anlage hinzuweisen, so wenn er sagt: »Die Sittlichkeit ist zwar nicht ganz ein Werk der Reflexion, sondern ein Teil von ihr liegt in natürlichen Gefühlen des Wohlwollens, die sich unmittelbar niemand geben kann; ein anderer Teil ist ursprüngliche Kraft, die man im Menschen, so wie er aus Leib und Seele schon geschaffen dasteht, nur vorfinden und an dargebotenen Gegenständen üben kann; wieder ein anderer Teil ist richtiges ästhetisches Urteil«[1]. Jedoch zeigt eine nähere Betrachtung sogleich, dass auch Herbart's Begriff der Anlage seine metaphysischen Voraussetzungen nicht überschreitet. Für ihn konnte es ja eine Anlage höchstens im Sinne eines »ursprünglichen« Zusammen einfacher Wesen geben, durch das nicht keimartig, sondern nur in der Möglichkeit späterer Beziehungen zukünftige Selbsterhaltungen vorgebildet sind. Am deutlichsten wird Herbart's Abweichung vom gewöhnlichen Begriff der Anlage durch die Ablehnung einer Gleichstellung mit der Entwicklung der Pflanzen. Er bezeichnet die Vergleichung der menschlichen Seele mit »einer Zwiebel, die unter allerlei Hüllen ihre schon organisierte Blume versteckt hält, und nur auf Nahrung wartet, um sich auszustrecken, und ihr Verborgenes zu entfalten«, als gänzlich untauglich und nachteilig für die Grundsätze der Erziehung[2].

Für die Seele wird daher von einer Anlage nur insofern die Rede sein können, als sie, das einfache reale Wesen, mit den realen Wesen, die den Körper bilden, ursprünglich zusammen ist, und durch dieses Zusammen die Selbsterhaltungen der Seele, die Vorstellungen, bis zu einem gewissen Grade im voraus bedingt sind. Und so denkt auch Herbart überall, wo er die Nachwirkungen der Anlage in Betracht zieht, an die Einflüsse

1) 6, 370. 2) 6, 453.

der körperlichen Organisation. »Der Schöpfer gab dem Menschen Hände, Sprache, ein großes Gehirn und feine Nerven; aber in die einfache menschliche Seele Vernunft und Sinnlichkeit neben einander zu pflanzen, das ist kein Werk des Schöpfers, es ist das Kunststück der Psychologen«[1]. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier beruht daher nicht auf einer specifischen Verschiedenheit zwischen der menschlichen Vernunft und dem tierischen analogon rationis, auf der Vernunft als einem allgemeinen angeborenen Vorzug der Menschen vor den Tieren, sondern darauf, dass das Tier ohne Hände und Sprache ist, durch Körpergefühle mehr beherrscht wird als der Mensch, und deshalb zu keiner menschlichen Ausbildung gelangen kann[2].

Die individuelle Anlage besteht demnach hauptsächlich darin, dass das geistige Wesen je nach der Verschiedenartigkeit seiner »Einkörperung« Schwierigkeiten oder relative Leichtigkeiten in seinen Functionen antrifft[3]. Die Individualität ist ein Product der Eigenheiten des Organismus und der psychologischen Gesetze[4]. In dem Abschnitt des Lehrbuchs der Psychologie: »Von den natürlichen Anlagen«[5] werden die unter diesen Begriff fallenden »ursprünglichen Eigenheiten« auf die physiologische Beschaffenheit des Organismus zurückgeführt. Zuerst wird die Verschiedenheit der Geschlechter genannt, dann das »sogenannte Temperament« als eine »physiologisch zu erklärende Prädisposition in Ansehung der Gefühle und Affecte«. Der wichtigste Unterschied der Anlage besteht daher »durchaus nicht in dem, wozu der Mensch Neigung und Leichtigkeit zeigt, sondern vielmehr in einer formalen Eigenheit, welche bei den Individuen gradweise verschieden ist: nämlich darin, ob ihre Gemütslage leichter oder schwerer wechselt«. Das Fundament aller Anlage aber ist die körperliche Gesundheit[6]. Im besonderen wird daher die Tugend als ein Ganzes verschiedener Bestandteile bezeichnet, »die zum Teil gelehrt, zum Teil geübt werden, zum Teil vor aller Lehre und Übung voraus unter Begünstigung einer glücklichen Organisation im Menschen entstehen müssen«[7].

Über die Art, wie der Organismus die Vorgänge der Seele

1) 1, 302. 2) 5, 183. 3) 10, 37. 4) 1, 570. 5) 5, 92.
6) 10, 132. 134. 7) 5, 263.

bedingt, ist zu sagen, dass wir nicht den gesamten physiologischen Einfluss als ein Quantum in Betracht ziehen dürfen, sondern als ein Mancherlei und Vielerlei, das unter sich selbst Gegensätze bildet und deshalb gar viele und unter sich streitende Einflüsse auf die Seele haben mag. Auch darf der Ausdruck: Einfluss des Organismus auf die Seele nicht buchstäblich genommen werden. Da Leib und Seele zu einem System einfacher Wesen mit einander verbunden sind, so gehören zu den Vorstellungen, als inneren Zuständen der Seele, irgend welche inneren Zustände des Gehirns; die zusammengehörigen Zustände aber müssen einander notwendig entsprechen, folglich sich nach einander richten[1]. Überhaupt darf der physiologische Einfluss nicht überschätzt werden. Um die Geisteszustände und Thätigkeiten zu erklären, ist nur wenig von physiologischen Voraussetzungen nötig[2]. Eine Reihe von Verkehrtheiten geht ohne alle widrigen physiologischen Einflüsse nur innerhalb des psychologischen Mechanismus vor sich. Da wo im Wahnsinn dergleichen Erscheinungen karikaturmäßig vergrößert erscheinen, vollendet also der leibliche Zustand nur das, was der psychologische Mechanismus schon angefangen hatte[3]. Doch sind die eigentlichen Anomalien immer auf physiologische Einflüsse zurückzuführen; so auch der Blödsinn, der allein unter allen Geisteszerrüttungen als angeboren vorkommt. Auf dreierlei Weise hauptsächlich macht sich der Einfluss des Leibes im psychologischen Mechanismus geltend, durch Druck, durch Resonanz und durch Mitwirkung im Handeln. Der erstere ist eine Kraft, welche die geistigen Bewegungen verlangsamt oder hemmt und dadurch Blödsinn hervorruft. Das Gegenteil, das Genie, beruht auf der physiologischen Resonanz, welche darin besteht, dass durch schnelleren Verlauf der begleitenden leiblichen Zustände die Geistesbewegungen beschleunigt werden[4]. Diese Bemerkungen mögen veranschaulichen, wie Herbart das Verhältnis von Leib und Seele als Anlage sich denkt, und inwieweit dadurch zugleich die geistige, also auch die sittliche Entwicklung in einer dem Begriff der Anlage entsprechenden Weise vorausbestimmt sein kann.

Zur Anlage im weitesten Sinne gehört auch dasjenige, was der Mensch bei seinem Eintritt in die Welt außerhalb seines

1) 6, 422 f. 2) 5, 116. 3) 6, 430 ff. 4) 5, 36. 184; 6, 447.

eigenen Organismus als Factoren seiner künftigen Entwicklung antrifft, so der Ort, wo der Mensch lebt: Klima, Beschaffenheit von Grund und Boden, Lage und Nachbarschaft, ferner die Nation mit dem in ihr vorherrschenden Temperament und besonders mit ihrer bisherigen Geschichte, die einen bestimmten Grad der Cultur, wie nationales Gefühl und Gewissen in sich schließt, »wovon der Einzelne in allen Punkten seiner Lebensbahn mächtig gelenkt, gehoben und niedergeschlagen wird«. Ferner wirkt auf die Einzelnen der Stand und die Familie, der jemand angehört, die Erziehung, die ihm zu teil wird, nebst den Eindrücken der Beispiele und der ganzen Umgebung. »Selten bildet sich einer im Widerstreite mit seiner Lage, niemals davon unabhängig«. Daher zeigt die Auffassung der Willensverhältnisse, wenn sie auch überall sich erzeugt, eine große Verschiedenheit[1]).

c) Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins.

Die seitherigen Ausführungen hatten die Frage zu ihrem Gegenstande, inwiefern von einem angeborenen sittlichen Bewusstsein die Rede sein könne, und welcher Art die Factoren seiner Entwicklung seien. Es bleibt noch die Aufgabe übrig, eine kurze Darstellung dieser Entwicklung selbst zu geben, wie sie auf Grund jener Bedingungen sich gestaltet. Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins hängt natürlich aufs engste zusammen mit der Entwicklung der Sittlichkeit und des Handelns überhaupt. Schon als Anlage ließ sich beides, die theoretische und praktische Seite des Sittlichen, nicht streng scheiden; auch für eine Betrachtung der sittlichen Entwicklung ist Erkenntnis und Handeln nach der Erkenntnis so eng verflochten, dass zur Beleuchtung des einen das andere notwendig beigezogen werden muss.

Das allgemeine psychologische Bedürfnis, sich selbst eine Regel zu setzen, entwickelt sich im Menschen aus der Erfahrung des eigenen consequenten Handelns. Das Wollen ist zunächst ein unbestimmt vielfaches. Indem nun mit früher Gewolltem ein neuer Wille zusammentrifft, erfährt er allmählich, wie leicht er sich selbst ungetreu sein könne. Wenn jedoch jenes Bedürfnis hervor-

1) 5, 96 ff.; 10, 137.

tritt, findet es schon gewisse Regeln vor, die geeignet sind, das Handeln zu bestimmen: äußerlich die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft und innerlich ein »allgemeines Wollen« d. h. gewisse praktische Grundsätze, die das individuelle Wollen ohne Selbstbesinnung darauf in Wirklichkeit schon angenommen hat. Die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft »sind das Vorbild alles dessen, was weiterhin die Moral von Sittengesetzen zu sagen pflegt«, und dienen dazu, durch Feststellung eines Gesetzes vor dem Ereignis, auf welche es angewendet wird, die Parteilichkeit des richterlichen Urteils zu vermeiden.

Dem Bedürfnis der inneren, der Selbstgesetzgebung, kommt das allgemeine Wollen entgegen[1]). Dieses allgemeine Wollen entsteht aus oft wiederholtem Wählen und beruht auf Maximen, nach denen das einzelne Wollen sich richtet. Die Frage nach seiner Entstehung führt deshalb auf das »allgemeine psychologische Problem: wie überhaupt Maximen sich bilden können«[2]). »Indem Jemand eine gewisse Regel zu einer Maxime erhebt, will er wirklich den Zweck, worauf die Regel zielt«. Dieses Wollen trägt daher den Charakter der Stetigkeit und Allgemeinheit und kann nicht aus dem vorübergehenden Begehren abgeleitet werden. Das thätige Princip der Maximen liegt vielmehr in den Leidenschaften, in den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen und in den ästhetischen Urteilen. Jede dieser Arten des Vorziehens und Verwerfens ergiebt Maximen. Jede dieser Klassen fasst aber wieder eine Fülle von Maximen in sich, »die nach den Umständen ihrer Entstehung mehr oder minder allgemein, und nach der Mannigfaltigkeit der Leidenschaften, der Gefühle, der ästhetischen und sittlichen Urteile, unter einander verschieden, endlich nach der ganzen Individualität in dem Gemüte eines Jeden unter sich verwebt sind«. Wenn nun bei den Vorfällen des Lebens eine Menge verschiedenartiger Maximen zusammenstößt, was ergiebt sich?

Hier muss die praktische Vernunft eintreten, aber nicht als ein Vermögen, sondern als Name für gewisse Vorstellungsmassen. Durch Erwägen, Wählen und Beschließen kommt nun eine bestimmte Richtung des Wollens zur Herrschaft, durchaus nicht notwendig diejenige, welche auf das sittlich Gute hinzielt.

1) 5, 156 f. 2) 6, 353 ff.

Deshalb ist nun aber die Frage: wie kommen die sittlichen Maximen zur Herrschaft, »wie werden sie zu Charakterzügen der Persönlichkeit?«[1]) Vorhanden sind sie schon, sie brauchen nicht erst geschaffen zu werden. Ihre Anfänge reichen in der Entwicklung des Individuums weit zurück. »Es versteht sich, dass die einfachen Grundurteile über den Willen zwar nicht als Formeln, aber als Beurteilungen individueller Fälle, eben wegen ihrer Einfachheit und absoluten Priorität schon dem Kinde nicht entgehen können, wofern ihm nur die Gelegenheiten von der Umgebung dargeboten werden«[2]). Ja, dieselben sind oftmals auch in diesem Alter schon völlig wach und klar[3]). Schon bei den Kindern zeigt sich eine »ästhetische Stimmung«, die Neigung zu ästhetischen Urteilen[4]). Indem der Mensch für sein unbestimmt-vielfaches Wollen ein Wollen sucht, das gegen alle Neigungen und individuelle zufällige Begehrungen als Gebot auftrete, findet er in sich schon etwas vor, das den Gehorsam regieren kann: eine ursprünglich praktische, also ästhetische Notwendigkeit, die in lauter absoluten Urteilen ganz ohne Beweis spricht. Dieser ursprüngliche sittliche Geschmack bildet sich weiter, indem dem Kinde das Sittliche im Leben und in geschichtlicher Form dargeboten wird, durch die ästhetische Darstellung der Welt. Damit stehen wir aber immer noch auf dem Boden der bloßen Beurteilung, und dieser Boden darf auch z. B. von dem Erzieher nicht zu früh verlassen werden. Das ästhetische Urteil darf sich nicht gleich in moralische Forderung verwandeln, sondern muss vorher sicher und klar sich gebildet haben. Es gehört daher auf dieser Stufe noch gar nicht in das Gebiet der Sittlichkeit[5]). Wir treten in dieses Gebiet erst ein, wenn jene Urteile in ein Verhältnis zu den Neigungen treten, wenn sie in der Weise eines Befehls an den Gehorsam sich wenden. Und dieser Übergang geschieht schon frühe. »Die Bildung der eigennützigen Maximen beginnt gewöhnlich von selbst im späteren Knabenalter«[6]).

Und nun kehrt die Frage wieder: wie im Kampfe mit den Maximen, die auf den Leidenschaften und den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen beruhen, die sittlichen zum Siege

1) 6, 362 ff. 2) 11, 226. 3) 2, 406. 4) 8, 364.
5) S. oben S. 97 ff. 6) 8, 364.

gelangen können? Hier tritt die Freiheit des Menschen ein, und es kommt darauf an, »ob Egoismus oder praktische Vernunft sich ihrer bemächtigen werden; in einem Falle wird sie Klugheit, im andern Sittlichkeit«. Die Kenntnis des Sittlichen tritt bis zu einem gewissen Grade in jedem Menschen zu Tage, aber »die Reinheit der sittlichen Urteile ist noch nicht ihr Gewicht«[1], er kann trotzdem praktisch die Maximen des Egoismus bejahen. Für uns ist die Frage, wie das Gegenteil möglich ist.

Das Emporkommen der sittlichen Maximen ist übrigens nicht allein dem Widerstreit neugebildeter Vorstellungen anheimgegeben, sondern es kann auch an ein Ursprüngliches anknüpfen, an eine Naturkraft, ein natürliches Wohlwollen, das ohne weitere Beweggründe als Triebfeder wirkt. In der Frage nach dem Vorrang in der Concurrenz der Maximen geht dann Herbart auf ihre Haltbarkeit und Brauchbarkeit als Maximen zurück. Die Maximen entspringen dem Bedürfnisse der innern Selbstgesetzgebung; diejenigen unter ihnen können also zur Herrschaft gelangen, welche dieses Bedürfnis befriedigen und wirklich im stande sind, »dem innern Sinne zu seiner beständigen Grundlage zu dienen«[2].

Die Maximen der Leidenschaften sind ohne Zweifel die stärksten. Dennoch unterliegen sie für einen unbefangenen leidenschaftslosen Beobachter schon den Maximen der Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen. Diesem erscheint der leidenschaftlich handelnde Mensch als großer Thor, weil er im »heillosen Wirbel eines sich selbst verzehrenden Strebens« die lieblichsten und einladendsten Genüsse verscherzt, welche die Natur spendet. Durch diese Glückseligkeitslehre »entsteht der erste Gegensatz zwischen der Moral und dem gemeinen Leben«. »Festsetzungen dessen, was man lieber wolle, oder was man minder erträglich finde, verbunden mit empirischen Klugheitsregeln, dies ergiebt den größten Teil der ersten Moral, welche durch einen Begriff von wahrer und dauernder Glückseligkeit die Launen zu regieren, die Leidenschaften zu dämpfen sucht«[3].

Aber die Glückseligkeitslehre kann sich nur nach unten gegen die Leidenschaften behaupten, nach oben nicht, denn sie kann

1) 10, 137. 2) 6, 362 ff. 3) 5, 157.

ihr eigenes Fundament nicht klar nachweisen. »Sie versucht umsonst, das Object ihrer Weisungen, die Glückseligkeit, vor unsere Augen zu bringen; sie erinnert uns an unsere Gefühle von Freude und Schmerz, und wir entdecken sogleich das Unstete, nur im Fluge Genießbare der erstern, das Erträgliche und wenig Furchtbare des andern, sobald irgend ein ernster Zweck uns wichtig genug scheint, um uns dem Leiden preiszugeben«[1]). In dieser Beziehung besitzen diejenigen Maximen, welche das Ästhetische betreffen, einen großen und für ihre Brauchbarkeit entscheidenden Vorzug. Die Glieder der Verhältnisse, um die es sich handelt, lassen sich deutlich denken und gestatten eine gesonderte Auffassung, »daher muss, sobald von einer Sittenlehre einmal die Rede ist, die Glückseligkeit den Platz räumen; und jetzt kann auf dem nämlichen Platze nichts anderes bleiben, als diejenigen Maximen, nach welchen wir selbst in unsern eigenen Augen entweder verächtlich und schändlich, oder würdig und löblich erscheinen. Diese Maximen behaupten sich durch den Vorzug aller reinen und echten ästhetischen Urteile, dass die Gegenstände, worauf sie treffen, sich jederzeit deutlich hinstellen lassen, und immer die gleiche Entschiedenheit des Beifalls und Missfallens mit sich führen«[2]). Dasselbe muss von dem vollkommensten Ausdruck dieser Maximen gelten, von den praktischen Ideen. »Diese besitzen eine ewige Jugend; dadurch scheiden sie sich allmählich von den ermattenden Wünschen und Genießungen als das einzig Unveränderliche, was dem Bedürfnisse eines Gesetzes für den innern Menschen entsprechen kann«[3]). Ihre philosophische Fassung ist freilich erst das Resultat der Speculation; aber die Beurteilung nach ihnen, »welche im Vortrage der praktischen Philosophie ganz von vorn an hervorgebracht wird, ist gerade so, bei tausend Vorfällen des täglichen Lebens, — sie ist vor Jahrtausenden von Millionen Menschen vollzogen worden; nur ist sie nicht in abstracte Ausdrücke gebracht, sondern sie ist kleben geblieben an den Nebenumständen der einzelnen Fälle«[4]).

d) Kritik.

Überblicken wir noch einmal Herbart's Gesamtanschauung von der Entstehung des sittlichen Bewusstseins, so treten uns

1) 6, 364. 2) 6, 364. 3) 5, 157 f. 4) 6, 359.

besonders die beiden Punkte entgegen: dass er einerseits eine Anlage dazu als Prädicat des einfachen Wesens der Seele ablehnt, andrerseits von einer Anlage im Sinne eines ursprünglichen »Zusammen« einfacher Wesen spricht, das künftige Beziehungen voraus bestimmt. Doch weiß auch er häufig den Schein nicht zu vermeiden, als ob von einer Anlage im ersteren Sinne die Rede wäre. Es zeigt sich deutlich genug, dass der Begriff unentbehrlich ist. Wenn die Seele als einfaches Wesen drohende Störungen durch Selbsterhaltungen in der Form von Vorstellungen abweist, so lässt sich das natürliche Denken nur durch sehr gewichtige Gegengründe die Überzeugung nehmen, dass die Seele nun eben darauf angelegt sei, gerade auf diese und auf keine andere Weise sich selbst zu erhalten, dass diese Selbsterhaltungen, wenn sie auch erst im Zusammen mit anderen Wesen eintreten, durch eine schon vorher bestehende ursprüngliche Eigentümlichkeit des Wesens bedingt seien. Für Herbart giebt es allerdings eine ursprüngliche einfache Qualität, die für die Selbsterhaltungen in Betracht kommt; aber sie bietet keine hinreichende Erklärung der Annahme, dass die Selbsterhaltungen der Seele gerade Vorstellungen sind. Zur Voraussetzung von »Seelenvermögen« muss ja besonders die Beobachtung führen, dass im Geistesleben der Menschen eine große Anzahl von Erscheinungen hervortritt, deren innere Gleichmäßigkeit weder durch eine Ähnlichkeit der mitwirkenden körperlichen Organisation noch durch die allen gemeinsame Einwirkung der Außenwelt erklärt werden kann. Daraus ergiebt sich die Annahme, jene Gleichmäßigkeit verschiedener Klassen geistiger Vorgänge sei auf eine jenen verschiedenen Klassen entsprechende vielseitige Anlage zurückzuführen, auf einen ursprünglichen Keim, der die Entwicklung gewisser allgemeiner Formen vorausbestimmt. Herbart hat die extreme Fassung des Vermögensbegriffs mit Erfolg bekämpft, das Bedürfnis aber, das demselben zu Grunde liegt, nicht zu befriedigen vermocht.

Dieser Mangel tritt noch deutlicher hervor, wenn wir die Entstehung der ästhetischen und sittlichen Urteile ins Auge fassen. Da erheben sich besonders zweierlei Bedenken. Einmal steht die psychologische Stellung der ästhetischen Urteile in auffallendem Missverhältnis zu ihrer auch von Herbart zugestandenen

Bedeutung. Sie erscheinen nur als eine Art nebensächlicher Wirkung des Vorstellungsverlaufs, die sich von selbst einstellen muss, wenn das Vorstellen auf einer gewissen Höhe angelangt ist. Es macht den Eindruck des Willkürlichen, wenn die Selbständigkeit einer Klasse geistiger Vorgänge zu Gunsten einer andern von nicht größerer Bedeutung geleugnet wird, wie überhaupt die Zurückführung aller Akte des Seelenlebens auf die Vorstellungen eine Verschiebung des Thatbestandes zur Folge haben muss. Dies führt aber sogleich auf den andern Punkt, der erst geeignet ist, diesem allgemeinen Bedenken eine wissenschaftliche Grundlage zu geben.

Die Seele hat mit der Entstehung dieser ästhetischen Urteile, und also auch der praktischen Ideen, überhaupt mit allem, was über die Empfindung hinausgeht, eigentlich gar nichts zu thun. Das alles geschieht durch den psychologischen Mechanismus, der, einmal in Bewegung gesetzt, nur seinen eigenen Gesetzen folgt. Die Seele ist außer Dienst gesetzt, und die Vorstellungen gehen ihren eigenen Gang. Und doch soll auch das, was erst Product der Wirkung und Gegenwirkung der Vorstellungen ist, dem geistigen Subject als Prädicat zukommen. Beides wird sich nicht wohl vereinigen lassen. Soll das ästhetische Urteil wirklich ein Urteil des Urteilenden sein, so ist nicht denkbar, dass es bloß secundär auf Grund psychologischer Gesetze aus anderen Vorgängen im Subject entstand, sondern es muss, auch wenn es nach Herbart auf vollendetem Vorstellen beruht, jedesmal von der Beschaffenheit des Subjects selbst abhängig sein. Wenn beim Zusammenstoß zweier sich bewegender Körper neben der neuen Bewegungsrichtung beider Wärme entsteht, so ist dieser Nebenerfolg als Prädicat beider Körper von der Beschaffenheit derselben abhängig. Die Vorgänge der Seele folgen wohl immer psychologischen Gesetzen; aber so lange sie wirklich Vorgänge der Seele sind, ist die Art, wie sie denselben folgen, durch die Beschaffenheit der Seele bedingt. Ergiebt sich daher als Regel, dass an gewisse Vorstellungen ein Gefallen oder Missfallen sich knüpft, so empfiehlt sich die Annahme, dass diese neuen Erscheinungen nicht etwa durch den Vorstellungsmechanismus jedesmal aus dem Nichts hervorgerufen werden, sondern dass sie ihr Dasein einer ursprünglichen geistigen Anlage verdanken, für

die bei normaler Entwicklung jene Vorstellungen nur regelmäßige Anlässe sind, die Erscheinungen des Gefallens oder Missfallens hervortreten zu lassen.

Hier kehrt allerdings in gewissem Sinne jene Vorstellung einer »wartenden Kraft« wieder, gegen welche Herbart polemisiert. Seine Polemik trifft aber auch nur eine sehr plumpe Auffassung; bei genauer Berücksichtigung der darin enthaltenen Elemente wird diese Vorstellung nicht so unhaltbar erscheinen. Wir sind geneigt, von einer Kraft zu sprechen, wo unter verschiedenen Eigenschaften und Umständen, die zu einem Resultat zusammenwirken, eine Eigenschaft vorzugsweise und wiederholt den Erfolg bestimmt, schließlich auch da, wo wegen Mangels der übrigen Bedingungen die Kraft nicht in Wirkung tritt. Ob hier der Ausdruck »Kraft« anzuwenden ist, das ist eine Frage des Sprachgebrauchs und der wissenschaftlichen Praxis; jedenfalls wird, wenn einmal menschliche Analogien beigezogen werden, die Vorstellung selbst nicht sehr fehl gehen, dass das Scheidewasser im Glase nur auf die Bedingungen wartet, um durch Auflösung von Metall seine hervorragendste Eigenschaft zu zeigen, dass eine Dampfmaschine von sechs Pferdekräften, auch wo sie nicht in Thätigkeit ist, die Summe dieser Kräfte repräsentiert, da sie eben die Möglichkeit gerade dieser Wirkung in sich schließt.

Noch mehr trifft dies alles beim geistigen Leben zu. Die Seele ist, wo sie mitwirkt, so sehr die Hauptsache, sie drückt den Produkten, die durch ihre Beziehung zur Außenwelt zu Stande kommen, so sehr den Stempel ihres Wesens auf, dass die Anschauung sich nicht abweisen lässt, es seien ursprüngliche Kräfte in ihr lebendig, die nur auf Veranlassungen warten, um in einer bestimmten Richtung zu wirken, oder — bescheidener ausgedrückt — es finden sich in ihr angeborene Fähigkeiten oder Anlagen, die zwar des Anstoßes von außen zu ihrer Entwicklung bedürfen, aber den Momenten dieser Entwicklung ihren gemeinsamen Charakter geben.

Diese Ansicht fand in Herbart's Metaphysik keinen Raum. Er wollte die Widersprüche im Begriff der Veränderung vermeiden und verlegte deshalb das Geschehen selbst gleichsam hinaus in die Beziehungen zwischen den einfachen Wesen. So gab es für ihn keine Entfaltung von Anlagen, sondern nur Anknüpfung neuer

Beziehungen und Veränderung der vorhandenen. Aber es gelang ihm weder dadurch die Widersprüche zu vermeiden, noch die thatsächliche Veränderung befriedigend zu erklären. Neue Erscheinungen sollten durch den psychologischen Mechanismus allein zu stande kommen und doch der Seele angehören. Die innere Entwicklung der Seele löste sich auf in eine von derselben unabhängige Bewegung der Vorstellungsmassen nach psychologischen Gesetzen, und doch sollten die Momente derselben der Seele als Prädicate beigelegt werden. Auch war nicht recht denkbar, wie die Seele zu einer Selbsterhaltung kommt, ohne dass sie durch eine wirkliche Veränderung dazu aufgefordert wird: der drohende Eingriff in ihre Eigentümlickeit musste doch vorher wahrgenommen werden, und diese Wahrnehmung lässt sich kaum anders denken als so, dass sie entweder durch eine schon beginnende Veränderung angezeigt wird oder selbst als Veränderung des bisherigen Zustandes sich bemerklich macht.

Allein schon die ausführliche Behandlung dieser psychologischen Fragen war ein großes Verdienst. Keiner jener anderen großen Philosophen, auch Schopenhauer nicht, hat sich so in die Fragen der empirischen Psychologie, zunächst ohne speculative Voraussetzungen, vertieft und sich mit solchem Scharfsinn um eine exacte Methode für die Erforschung dieses Gebietes bemüht. Auch seine metaphysischen Resultate hat er immer wieder gezwungen, der Erklärung der Thatsachen zu dienen. So fehlt es ihm, trotz seiner Leugnung einer Veränderung des einfachen Wesens und seiner Zurückführung der immer gleichen praktischen Ideen auf den psychologischen Mechanismus, nicht an Mitteln, dem Begriff der Entwicklung in der Geschichte des sittlichen Bewusstseins und der Sittlichkeit gerecht zu werden. Die Ausführung über die Bedingungen dieser Entwicklung und über die Entwicklung selbst hat gezeigt, dass diese praktischen Ideen gerade erst durch einen Entwicklungsprocess beim einzelnen und in der Menschheit zu ihrer reinen Darstellung gelangen. Die Ausstellung Jodl's[1] ist deshalb sehr einzuschränken: es fehle der Ethik Herbart's an jedem Organ »für die Auffassung der Sittengeschichte, wie für die mit dem Gange der Menschheit

1) Gesch. d. Ethik in der neueren Phil. II, 210 ff.

parallel laufende Entwicklung der sittlichen Normen und Maßstäbe«. Es ist für Herbart ein weiter Weg von den ersten ursprünglichen Regungen des sittlichen Geschmacks bis zur speculativen Herausstellung ihres Inhalts in den praktischen Ideen.

Endlich hat Herbart noch für das Verhältnis von Psychologie und Ethik neue Bahnen gewiesen. Mit Recht will er die Würde des Sittlichen ganz unabhängig wissen von der Frage nach seiner Entstehung: wenn nicht in dem sittlichen Bewusstsein selbst die Verbindlichkeit seiner Forderungen liegt, so kann derselbe auch nicht aus dem Nachweis seines Ursprunges gewonnen werden.

3) Das »Gewissen«.

Wir suchen bei Herbart vergebens eine ausführliche Behandlung des Gewissensbegriffs, was schon deshalb besonders auffällt, weil die Besprechung ethischer Fragen einen so großen Raum in seinen Werken einnimmt. Selbst da, wo die besprochene Erscheinung dem Sinn nach mit diesem Begriff sich zu decken scheint, fehlt häufig das Wort. Ein Hauptgrund für diese Thatsache ist vielleicht der, dass man gerade mit diesem Wort gewöhnt ist, die Vorstellung eines besonderen Vermögens zu verbinden, die Herbart mit so großem Aufwand von Gründen bekämpft.

Dasselbe hängt natürlich zusammen mit dem sittlichen Geschmack. Der Gegenstand seiner Urteile ist daher nicht der wirkliche Wille, sondern das Bild des Willens[1]). Nach dieser Richtung fällt es also in das Gebiet der allgemeinen Ästhetik; daraus ergiebt sich die Vermutung, dass sein Vorkommen nicht auf den Kreis des Moralischen beschränkt sein werde. So hat der Künstler eine eigene Art des Gewissens, »welches ihm Zeugnis giebt von dem Grade der angewandten Sorgfalt in Ausübung der Kunst«[2]). Ja es entspricht sogar jeder Kunst ein eigentümliches Gewissen[3]), und der Tadel dieses »Künstlergewissens« ist so stark, dass ihn nicht leicht jemand lange ertragen wird, falls ihn nicht fremdartige Motive beherrschen. Eigentümlich ist, wie auf diese Art des Gewissens das charakteristische Merkmal übertragen wird,

1) 8, 349. 2) 2, 75. 3) 2, 96 f.

welches die moralischen Urteile von den ästhetischen unterscheidet. Das Zeugnis des Gewissens besteht nicht etwa in einem einfachen ästhetischen Urteil über die geschaffenen Kunstwerke, sondern es bezieht sich auf die Ausübung der Kunst selbst, auf die Vorsätze des Künstlers. Wer nicht Künstler ist, hat diese Art des Gewissens nicht, »denn aus seinen ästhetischen Urteilen über vorkommende Gegenstände wurden keine Vorsätze, daher auch kein Gewissen«[1]. Und doch unterscheidet sich das moralische Gewissen sehr bestimmt vom Gewissen der Kunst: das erste tritt zum zweiten hinzu, wenn es um Gewinn zu thun ist, indem es ihm verbietet, schlechte Waare für gute zu verkaufen, überhaupt wenn es sich darum handelt, dass die Kunst auch zu schaden vermag, teils an Gütern, teils an der Tugend, und teils dem Künstler selbst, teils Andern[2].

Ja der Gewissensbegriff dehnt sich noch weiter aus: »es giebt aber ein Gewissen nicht bloß in moralischer und rechtlicher Hinsicht, sondern auch in Ansehung der Treue, womit Kunstregeln, — ja sogar, womit Klugheitsregeln befolgt werden«[3]. Für das Gewissen der Klugheit gilt jene Klage: c'est pis qu'un crime; c'est une faute[4].

Da das Wesen dieser Arten des Gewissens bei Herbart keine näher zusammenhängende Darstellung findet, so beschränken wir uns auf die Hervorhebung einiger Merkmale, die er besonders betont. Es sind dies das unvermeidliche Eintreten der Äußerungen des Gewissens, die Anwendung, die der Urteilende dabei auf sich selbst macht und die Unmittelbarkeit der Aussprüche des Gewissens gegenüber der wissenschaftlichen Bearbeitung praktischer Fragen.

Im Sollen ist das Bild des Willens gebunden an ein unvermeidliches Urteil. »Dies findet seine Erläuterung im Begriffe des Gewissens. Demjenigen, dem sich das Gewissen regt, dringt sich das Wissen oder das Bild seines Wollens auf; daher die Notwendigkeit, welche das Wort Pflicht ankündigt«[5]. Die ästhetischen Urteile überhaupt fordern zwar niemals die Wirklichkeit ihres Gegenstandes; aber wenn der Zustand bleibt, der das Urteil hervorrief, so

1) 2, 75. 2) 2, 97. 3) 1, 50. 4) 7, 679. 5) 8, 349.

beharrt auch das Urteil, welches angiebt, wie er sein sollte. »Und durch dies Beharren gilt es dem Menschen, der ihm nicht entfliehen kann, endlich für die strengste Nötigung«. Das missratene Bild freilich kann der Künstler zerstören. »Nur von sich selbst kann der Mensch nicht scheiden. Wäre etwa er selbst Gegenstand solcher Urteile: so würden diese, durch ihre zwar ruhige, aber immer vernehmliche Sprache, mit der Zeit einen Zwang über ihn ausüben, — so gerade wie über den Liebhaber, der nun einmal seinen Sinn darauf gesetzt hat, Künstler sein zu wollen. Es kommt noch hinzu, dass, indem aus der Mitte des Gemüts ein Geschmacksurteil hervorbricht, es gar oft durch die Art, wie es entsteht, als eine Gewalt gefühlt wird, die eigentlich in dem, was es spricht, nicht liegt. Glücklich, wenn ein solcher Ungestüm gleich Anfangs siegt; — er vergeht mit der Zeit; aber das Urteil bleibt; es ist ein langsamer Druck, den der Mensch sein Gewissen nennt«[1]. Das Gewissen wirkt also wie eine »Kraft«[2], wie ein »Blitz«[3]. Es zeigt sich darin »ein unbeherrschter, und der Herrschaft widerstrebender psychologischer Mechanismus«, »eine Wirkung unwillkommener Wahrheit«[4]. Das Gewissen lässt sich daher nicht abweisen, es »geht mit in die Oper, wie sehr auch der Dichter protestiere«[5]. Es ist deshalb auch schwer, das Gewissen »von einer Tyrannei zu unterscheiden«[6]. Nur wo »die eigentliche Bosheit sich erzeugt, setzt sich der Mensch hinweg über die Scham; und gebietet dem Gewissen zu schweigen«[7].

Diese Unvermeidlichkeit der Gewissensäußerung hängt damit zusammen, dass der Urteilende dabei die Anwendung auf sich selbst macht. Das Gewissen folgt aus dem Selbstbewusstsein; »denn indem der Mensch sich selber ein Schauspiel ist, fällt er auch Urteile über sich selbst«[8]. Im Gewissen kündigen sich die ästhetischen Urteile »verschmolzen mit dem Ich« an[9]. Zur Betrachtung des Gewissens gehört die Betrachtung dessen »was der Mensch an sich selbst zu tadeln findet«[10]. Am Gewissen hat der Mensch den Maßstab seines Wertes; die Thatsache, dass der Mensch, häufig besonders im Kindesalter jenen Maßstab außer sich in irgend einer Auctorität zu haben scheint, beruht auf dem Nebeneinander

1) 11, 221. 2) 2, 325. 3) 9, 429. 4) 7, 679. 5) 11, 230. 6) 8, 182. 7) 6, 382. 8) 8, 4; 5, 157. 9) 2, 325; vgl. 217 f. 10) 8, 238.

zweier Vorstellungsmassen, von denen die eine handelnd hervortritt, die andere aber dieses Handeln appercipiert, und es lobt oder tadelt. Dem Einwand gegenüber, dass keine der Vorstellungsmassen das Ich, also Niemand da sei, welchen die Zurechnung träfe, wird hingewiesen auf das Verschmelzen der Vorstellungsmassen, welches alle Vielheit und Sonderung aufhebt und die Einheit der Seele darstellt[1]). Da also im Gewissen das Individuum sich selbst beurteilt, so gelten seine Äußerungen auch zunächst nur dem Individuum. Damit hängt zusammen, dass dieser »innere Richter« auch parteiisch sein kann. Als notwendiges Sicherheitsmittel gegen solche Parteilichkeit wird demnach ein allgemeines Gesetz gefordert, das den zu beurteilenden Fällen vorangehe[2]). »Die Spaltung zwischen Einem und einem Andern, deren jeder bloß s e i n e m Urteil folgt, und s e i n e m Gewissen überlassen sein will, — dieser leere und tote Gegensatz« ist aufgehoben in der beseelten Gesellschaft, in welcher die praktischen Ideen herrschen«[3]). Ja durch die ursprüngliche, freilich noch nicht systematische, Beurteilung nach den praktischen Ideen besitzt die beseelte Gesellschaft »e i n g e m e i n s a m e s G e - w i s s e n. Äußert sich in Einem oder dem Andern das Urteil nur frei und rein vom individuellen Streben, so macht es unfehlbar Anspruch, auch da wo es vernommen wird, solches Gehör zu gewinnen, als wäre es das eigene Urteil des Hörenden selbst. Man kann ihm nicht als einer Zudringlichkeit Schweigen gebieten; und bezweifelt könnte es nur werden in Rücksicht der Subsumtion eines Gegebenen unter die Ideen. — Es weiß aber das gemeinsame Gewissen nur von den gesellschaftlichen Ideen, es weiß nichts und sagt nichts über die persönliche innere Freiheit der Einzelnen, noch über die Vollkommenheit der Individuen nach ihrem eigenen Maß, noch über die ursprünglichen Gefühle des Wohlwollens, sofern dieselben auf Einzelne, und nicht aufs allgemeine Beste gerichtet sind«[4]).

Noch in einer anderen Richtung tritt der Zusammenhang des Gewissens mit dem Ich hervor. Wenn die ursprüngliche Selbstbeurteilung nur dem urteilenden Ich gilt, so muss sie von u n m i t t e l - b a r e r A r t sein und in einem gewissen Gegensatz zu der Wissenschaft

1) 11, 336 ff. 2) 5, 157. 3) 8, 77. 4) 8, 103.

stehen, die mit denselben Fragen sich beschäftigt und als solche allgemeingültige Sätze aufzustellen sucht. So werden auch Wissenschaft und Gewissen einander gegenübergestellt[1]. Die vom Gewissen herrührende Notwendigkeit, welche das Wort Pflicht ankündigt, »geht aller logischen Ausbildung der praktischen Ideen, vollends der Zusammenfassung derselben im Begriffe der Tugend voran«[2]. »Das Gewissen beruht nicht wesentlich auf der Sittlichkeit, und muss deshalb vor der sittlichen Selbstgesetzgebung erwähnt werden«[3]. Die »Stimme des Gewissens« spricht auch ohne Sonderung der praktischen Ideen gegen die Affecte und Leidenschaften[4]. Einen kategorischen Imperativ giebt es nur insofern, »als plötzlich wie ein Blitz unser Gewissen uns sagt: du sollst nicht, das ist schlecht«[5]. — Daher muss die praktische Philosophie trotz ihres Anspruchs auf allgemeine Geltung manches »dem eigenen Gewissen eines jeden überlassen«, »der es nicht bloß nach Verschiedenheit der Umstände, sondern auch nach seiner Individualität zu bestimmen hat«[6]. Ja in vielen Fällen »hat man Ursache, vor allgemeinen Maximen und vor Gewöhnungen zu warnen, und desto mehr der Wachsamkeit und Zartheit des Gewissens zu empfehlen«[7].

Ein eigentümliches Licht wirft auf Herbart's Lehre vom Gewissen die Bemerkung, dass jene Wachsamkeit und Zartheit nach dem Tode einen gewissen Höhepunkt erreicht. Wenn die leibliche Hülle abgelegt ist, sind die verwundeten Gefühle gemildert und der Wahnwitz der Leidenschaften geheilt. »Wie die Täuschung weicht, tritt die Wahrheit hervor. Lauter und reiner spricht das Gewissen; endlich spricht es allein, der Sünder ist bekehrt und die Reue verliert ihren Stachel«[8].

Da das Gewissen der langsame Druck ist, den das Geschmacksurteil ausübt, so nimmt es auch an dessen Ursprung und Entwicklung teil, sowie an den Bedenken, die Herbart's Stellung in diesen Fragen hervorrufen musste. Die Entwicklung ist wesentlich theoretisch bedingt. »Die deutliche Auseinandersetzung der praktischen Ideen, die den letzten eigentlichen Gehalt und Sinn aller moralischen Vorschriften ausmachen, ist die beste Schärfung des Gewissens«[9]. Sie

1) 8, 31. 2) 8, 349. 3) 7, 679. 4) 8, 253. 5) 9, 429. 6) 8, 248. 7) 8, 66. 8) 5, 173. 9) 5, 159.

ist ferner in hohem Grade abhängig von den Vorstellungsmassen, die in die Seele gebracht werden. »Die pädagogische Erfahrung sagt wirklich, dass man den Kindern beinahe Alles, was man will, zur Ehre und zur Schande machen kann«. »Die Möglichkeit eines solchen Erkünstelns gehört zu den leidigen psychologischen Wahrheiten, die man gern — nicht einräumt, und die dennoch wahr sind. Lob und Tadel wirken auf die Menschen, auch wenn sie selbst kein Urteil über sich fällen; und selbst ohne Rücksicht auf Nutzen oder Schaden. Sie haben wirklich ein Gewissen außer ihrem Ich; und zwar ein solches, wie man es ihnen macht und giebt; schlecht oder gut«[1]. Daher ist auch das Individuum abhängig von dem vorherrschenden Temperament und von der Geschichte seiner Nation; »und diese Geschichte findet der Einzelne bis auf einen gewissen Punkt abgelaufen. Damit ist nun ein Grad der Cultur, ein nationales Gefühl und Gewissen verbunden, wovon der Einzelne in allen Punkten seiner Lebensbahn mächtig gelenkt, gehoben und niedergeschlagen wird«[2].

II. Im Ausland.[3]

A. England.

Die neuere englische Ethik ist von besonderer Wichtigkeit für eine Psychologie der Ethik und eine wesentliche Ergänzung der ethischen Entwicklung in Deutschland, weil sie das Gewissen sogleich vom Standpunkt der empirischen Psychologie aus ins Auge gefasst und durch eingehende Verhandlungen für und wider nach allen Richtungen beleuchtet hat. Der Grundzug der englischen

1) 11, 338. 2) 5, 97.

3) Vgl. hierzu Jodl, Geschichte der Ethik in der neuern Philosophie. 2 Bde. Stuttgart 1889. — H. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Übersetzt von Kurella. Leipzig 1889. — E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in D. Hume's Phil. 1874. (1. Teil: die engl. Moral bis auf Hume.) — Wundt, Ethik. S. 267 ff. — Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre. 3. Aufl. hersg. von Schulze. Leipzig 1886.

Philosophie ist ein empiristischer. Es kommen jedoch auch die Intuitionisten zum Wort, welche ihre Ethik auf die Annahme eines angebornen Sittengesetzes gründen; die letzteren hauptsächlich in drei Richtungen: in der Cambridger Schule des 17. Jahrhunderts, in der Schottischen Schule des 18. und in den Vertretern einer durch Deutschland beeinflussten kritischen Richtung: Whewell und Hamilton, mit welch' letzterem zugleich die schottische Schule in bedeutsamer Weise in die Gegenwart hereinragt. Der Intuitionismus stellt sich jedoch mehr als ein Erzeugnis des Widerspruchs gegen den Empirismus, denn als selbständige Erscheinung dar.

1) Hobbes. Die Cambridger Schule. Cumberland.

Schon bei Baco von Verulam[1]) finden wir die methodischen Grundsätze, welche die englische Moralphilosophie beherrscht haben. Er scheidet streng zwischen Religion und Ethik, weist der ersteren auch noch die höheren Fragen der Ethik, z. B. die nach dem höchsten Gut zu, und stellt der letzteren hauptsächlich die Aufgabe, die Motive des Sittlichen nachzuweisen und die praktische Anwendung der sittlichen Grundsätze zu lehren. Das Gute aber ist nichts anderes als das Nützliche und zwar in der Richtung auf das gemeine Wohl. Den Ursprung der sittlichen Einsicht führt Baco zurück auf eine lex naturalis, lässt jedoch die Frage offen, ob er darunter etwas Angeborenes oder etwas durch die Erfahrung zu Stande Gekommenes versteht. Er ist also ausgesprochener Utilitarier in der eigentlichen Ethik, hat jedoch den psychologischen Fragen mehr die Wege geebnet, als sie selbst gelöst.

Eine eigentliche Theorie der Entstehung des Sittengesetzes hat erst Hobbes[2]) gegeben. Er leitet das ganze Sittengesetz aus dem Egoismus ab. Im menschlichen Seelenleben, das er nach physischen Analogien als einen psychologischen Mechanismus denkt, ist die Grundkraft der Selbsterhaltungstrieb. Im natürlichen Zustand waltet dieser Grundtrieb rücksichtslos. Der Mensch muss

1) 1560—1626.

2) 1588—1679. Elementa philosophica de cive 1642. Leviathan. Lond. 1651.

daher bei der Beschränktheit des Gebietes, das ihm zur Befriedigung dieses Selbsterhaltungstriebes zur Verfügung steht, notwendig in Conflict mit andern Menschen kommen, welche ebenfalls rücksichtslos ihrem eigenen Vorteil nachgehen. Alle Menschen sind darum in diesem Zustand natürliche Feinde, kurz: es herrscht ein Kampf aller gegen alle. Da aber gerade dadurch die natürlichen Rechte des Menschen wieder beschränkt werden, so suchen die Menschen auf Grund vernünftiger Überlegung diesem unerträglichen Zustand abzuhelfen, indem sie ihr Vermögen und ihre Kräfte durch einen Vertrag einem gemeinsamen Oberhaupt unterwerfen, welches für Frieden und gemeinschaftliche Verteidigung sorgt. Dieses Oberhaupt ist der Staat. Hobbes kann daher als typischer Vertreter eines reinen Empirismus gelten. Das Sittengesetz ist entstanden durch willkürliche Übereinkunft zur Vermeidung des Kampfes aller gegen alle: ein notwendiges Product andersartiger Factoren. Der Hauptfactor ist der Selbsterhaltungstrieb und das einzig wirksame Motiv der Nutzen des Individuums. Das Mittel, jenen Trieb zu befriedigen, ist die Vernunft. Eine Verletzung des Sittengesetzes ist daher nur ein Zeichen falschen Schließens. Die richtige Anwendung der Vernunft führt mit logischer Notwendigkeit zur Entstehung des mit dem Sittengesetz identischen bürgerlichen Gesetzes, so dass auch zwischen dem natürlichen Sittengesetz und den Sittenlehren der heil. Schrift kein Widerspruch denkbar ist. Beide sollen sich vielmehr gegenseitig bestätigen. Diese ebenso einseitige als geschichtlich wertvolle Anschauung musste in den Reihen der Intuitionisten heftigen Widerspruch hervorrufen.

Unter diesen tritt in den Vordergrund die Cambridger Schule, welche auf Plato sich stützt, um den Empiriker Hobbes zu bekämpfen. So steht besonders die Ethik Cudworth's[1]) vollständig unter dem Einfluss platonischer Metaphysik. Die unbedingte Hoheit und verpflichtende Kraft des Sittlichen könne nur abgeleitet werden aus etwas, was über der Natur steht, aus dem göttlichen Geiste, und zwar aus dessen Intelligenz, nicht aus seinem Willen. Die sittlichen Ideen sind so Abbilder der göttlichen Vernunft, ja sie stehen sogar über Gott, denn sie bestimmen

1) † 1688. The true intellectual system of the universe. London 1678.

seinen Willen. Der einzelne geschaffene Geist überkommt dann das Sittengesetz als Erbgut von dem Urquell aller Wahrheit. Der Ort desselben ist aber einzig und allein die Vernunft. Wie die mathematischen Wahrheiten sind auch die sittlichen Ideen ein apriorischer Besitz des Geistes, nach dessen Entstehung gar nicht weiter gefragt werden kann.

Nachdem schon Henry More Cudworth's Ansicht durch psychologische Momente, wie die Annahme eines Vermögens, ergänzt hatte, stellte sich Richard Cumberland[1]) in der Polemik gegen Hobbes auf festen psychologischen Grund. Nicht der Kampf aller gegen alle ist das Natürliche, sondern der Zustand des Rechts. Die Übel, die aus dem ersteren entstanden, sind schon Strafen für die Verletzung des Sittengesetzes. Das letztere einzuhalten, werden die Menschen angetrieben teils durch Gefühle der Lust oder Unlust bei Handlungen des Wohlwollens oder Übelwollens, teils durch üble Erfahrungen, die sie bei der Missachtung desselben machen. Überhaupt sei aus der Notwendigkeit äußerer Anstöße für die Entwicklung der sittlichen Einsicht nicht zu folgern, dass dieselbe nur ein Erzeugnis der äußeren Erfahrung sei, sie entstehe vielmehr aus einer Anlage, welche durch die Erfahrung in der Richtung einer Förderung des allgemeinen Wohls entwickelt werde. Die Vernunft spielt bei Cumberland nur eine Rolle bei der Wahl der Mittel und bei der Ausführung der einzelnen Handlungen. Er steht damit ebenso in der Mitte zwischen Gefühlsmoral und Vernunftmoral, wie zwischen Empirismus und Intuitionismus.

2) Locke und Shaftesbury. Die Utilitarier.

Nun tritt jedoch ein Empirist auf den Plan, der durch die Schärfe seiner philosophischen Kritik, durch die Klarheit und Fasslichkeit seiner Darstellung nicht bloß in England, sondern auch in Frankreich dem Empirismus zum Siege verhalf und selbst auf Deutschland einen hervorragenden Einfluss übte, John Locke[2]).

1) † 1719. De legibus naturae disquisitio philosophica. Londini 1672.

2) 1632—1704. Über den menschlichen Verstand; übersetzt und erläutert von Kirchmann. 1872.

Am einschneidendsten hat seine Polemik gegen die angeborenen Ideen gewirkt, welche sich auch auf die sittlichen Ideen erstreckt.

Im dritten Capitel seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand sucht er zu zeigen, dass es *keine angeborenen praktischen Grundsätze* gebe. Die Beweisführung ist etwa folgende:

I. Es gibt keine praktischen Grundsätze, *die allgemein anerkannt wären*, folglich können sie nicht angeboren sein, denn sonst müssten sie sich in allen Menschen *gleichmäßig* entwickeln. Nicht einmal *die* Tugenden werden allgemein anerkannt, die noch am meisten Anerkennung zu verdienen scheinen, Treue und Gerechtigkeit. Geächtete und Räuber halten solche Grundsätze allerdings auch unter sich, aber nicht gegen andere, und das beweist, dass sie es bloß zu *ihrem eigenen Nutzen* thun, nicht weil ein angeborenes Gesetz es ihnen vorschreibt[1]. Und zwar ist diese Nichtanerkennung nicht etwa so zu verstehen, als ob jene Menschen diese Grundsätze nur in ihrem Handeln nicht befolgen, in ihrem Innern aber anerkennen würden, vielmehr giebt es viele, die diese Grundsätze *mit der besten Überzeugung übertreten* und mit vollem Bewusstsein leugnen[2]. Wo zeigen sich bei einem Heer, das eine Stadt plündert, bei ganzen Völkern, die Kinder aussetzen, ihre Eltern im Alter töten, Regungen des Gewissens, die solche Handlungen als unsittlich verdammen würden?[3] kurz es giebt keine praktische Regel, die allgemein anerkannt würde, also können die praktischen Grundsätze auch nicht angeboren sein[4]. Der Einwand, es könnten ja doch allen Menschen praktische Grundsätze angeboren sein, die aber durch irgend welche Ursachen: Erziehung, Beispiel und anderes verdorben worden wären, ist nicht stichhaltig, denn es ist *Willkürlichkeit und Hochmut*, anzunehmen, dass eine Anzahl Menschen, darunter wir, die richtigen moralischen Grundsätze haben, und von da aus dann zu schließen, dass die andern Menschen die richtigen moralischen Grundsätze nicht haben, weil sie verderbt worden sind[5].

II. Es ist jedoch auch die schon berührte Thatsache, dass jene praktischen Grundsätze *in Wirklichkeit nicht befolgt werden*, ein Beweis dafür, dass sie nicht angeboren sind. Einmal ist

1) § 2. 2) § 3. 3) § 9. 4) § 14. 5) § 20.

es allgemein anerkannte Thatsache, dass eine Menge Handlungen vorkommen, die jenen Grundsätzen nicht entsprechen. Wenn sie angeboren wären, müssten sie einen viel größeren Einfluss auf die Menschen ausüben, als sie in Wirklichkeit thun[1]; ferner sind auch die Handlungen, welche jenen moralischen Grundsätzen zu entsprechen scheinen, nicht auf diese zurückzuführen, sondern auf ihre Nützlichkeit für den Handelnden[2]. Dies zeigt sich besonders häufig auch bei denjenigen, welche, von dem Dasein Gottes überzeugt, den Lohn und die Strafe, die er in seiner Hand hält, zu Motiven ihrer Handlungen machen[3].

III. Wir haben gesehen, dass die praktischen Grundsätze nicht angeboren sein können, weil sie weder allgemeine Anerkennung finden, noch das Handeln so beeinflussen, wie es bei angeborenen praktischen Grundsätzen der Fall sein müsste. Ein weiteres Bedenken ergiebt sich daraus, dass die Moralvorschriften eines Beweises bedürfen[4]. Ein angeborener Grundsatz bedarf weder eines Beweises zur Begründung seiner Wahrheit, noch eines Grundes zur Erlangung seiner Billigung. Für den Satz z. B., dass dasselbe Ding unmöglich zugleich sein und nicht sein kann, noch eine besondere Begründung zu verlangen, würde man für unsinnig halten. Folglich können die Moralregeln, die eines Beweises fähig sind, nicht angeboren sein.

Vielmehr ist das Sittengesetz auf dem Wege der Erfahrung entstanden. Da das sittlich Gute und sittlich Böse nichts anderes ist, als die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Handlungen mit einem Gesetz, so ist auch die Entstehung der sittlichen Urteile auf Gesetze zurückzuführen, und zwar auf drei Arten von Gesetzen: das göttliche Gesetz, das bürgerliche Gesetz und das Gesetz der öffentlichen Meinung. Das göttliche Gesetz entstammt teils dem Licht der Natur, teils der Offenbarung. Die letztere teilt übrigens dem Menschen das nur früher mit, was auch das natürliche Sittengesetz durch die Erfahrung sie lehrt. Auch das bürgerliche Gesetz und das Gesetz der öffentlichen Meinung hat keine andere Quelle, als das natürliche Gesetz. Das letztere setzt aber nicht etwa ein ursprüngliches Wohlwollen

1) § 7. 2) § 8. 3) § 6. 4) § 4. 5.

als Anlage voraus, dem Menschen ist vielmehr nichts angeboren, als die Fähigkeit, Lust und Unlust zu empfinden. Mit dieser Anlage ausgestattet, machen die Menschen Erfahrungen über die Nützlichkeit und Schädlichkeit ihrer Handlungen, welche durch die Reflexion des Verstandes zu Regeln verarbeitet werden. So entsteht das natürliche Sittengesetz und aus ihm das bürgerliche und das der öffentlichen Meinung.

Dieser geschlossenen Vertretung des Empirismus ist schon Leibniz in der berühmten Polemik seiner »Nouveaux Essais sur l'entendement humain« gegen Locke mit Erfolg entgegengetreten. In diesem Dialog sagt Philaleth, der Vertreter der Locke'schen Philosophie: »Diese Ideen sind so wenig in den Geist aller Menschen von Natur eingeschrieben, dass sie nicht einmal in den Geist der meisten wissenschaftlich Gebildeten, die ja aus der gründlichen Untersuchung der Dinge ihren Beruf machen, sehr klar und sehr deutlich erscheinen, während sie doch von jedermann erkannt sein müssten«; und Teophil, der Leibnizianer, erwidert darauf: »Das heißt immer wieder auf dieselbe Voraussetzung zurückkommen, die ich doch so oft widerlegt habe, nämlich auf die Annahme, dass Nichts angeboren (inné) sei, was nicht erkannt (connu) ist. Was angeboren ist, das wird nicht sogleich klar und deutlich als solches erkannt: es gehört oft eine große Aufmerksamkeit und Entwicklung dazu, um dessen inne zu werden, und eben diese Bedingungen haben die Leute der Wissenschaft nicht immer und alle andern Menschen noch weniger«[1]).

Diese Annahme »dunkler« Vorstellungen, welche aus einer ursprünglichen Anlage hervorgehen können, ohne vollbewusst zu sein, entkräftet Locke's ersten Beweis, und aus der Unterscheidung der ursprünglichen Anlage von ihrer Entwicklung schöpft Leibniz das Recht, zu dem Satz Locke's: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu hinzuzufügen: excipe: nisi intellectus ipse.

Im Zusammenhang damit hat dann auch Leibniz das Verhältnis der praktischen Grundsätze zu ihrem psychologischen Ausgangspunkt gegen Locke richtig gefasst. Ein angeborener

1) Nouv. Ess. Liv. I, chap. 2, p. 217. Nach Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philos. 2. Bd. 1855. S. 323; vgl. auch S. 317 ff. 380 ff.

generelller Instinct bestimmt von Anfang an den moralischen Willen. Praktische Wahrheiten oder Maximen entstehen erst, indem die Erkenntnis auf diese Instincte sich richtet. Damit ist auch Locke's dritter Einwand gegen angeborene praktische Grundsätze erledigt: »Es giebt in uns«, sagt Leibniz dagegen, »instinctive Wahrheiten (vérités d'instinct), und unsere Empfindungsweise kommt damit überein, ohne dass sie uns bewiesen sind; aber sie werden bewiesen, sobald die Vernunft den Instinct rechtfertigt. Ebenso befolgen wir die Gesetze der Schlussfolgerung nach einer dunklen Erkenntnis, gleichsam aus Instinct, aber die Logiker beweisen uns deren Vernünftigkeit, wie uns die Mathematiker die Gesetze der Bewegung darthun, die wir im Gehen und Springen bewusstlos befolgen«[1]. »Was für die wissenschaftliche Erkenntnis die Axiome, eben dasselbe sind für den moralischen Willen die generellen Instincte«.

Der zweite Punkt in Locke's Beweisführung bedarf keiner eingehenden Widerlegung; denn es leuchtet unmittelbar ein, dass die Stärke, mit der ein Motiv sich geltend macht, nicht über die Frage entscheidet, ob dasselbe einer ursprünglichen Anlage entstammt oder nicht.

Dagegen wäre es nicht richtig, wenn man die Polemik Leibnizens als eine durchaus genügende Widerlegung des Locke'schen Empirismus betrachten wollte. Den festen Ausgangspunkt jedes ethischen Empiristen, die große Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen, hat schon Locke in klassischer Weise fixiert. Und wenn wir von seinem Intellectualismus und seiner Missachtung des Entwicklungsbegriffs absehen, so kann gesagt werden, dass noch heute jede Untersuchung über diese Gegenstände sich mit dem Locke'schen Empirismus auseinandersetzen muss. Von geringerer Bedeutung ist Locke's positive Erklärung der Entstehung des Sittengesetzes. Es ist ihm nicht gelungen, aus der bloßen Fähigkeit, Lust und Unlust zu empfinden, welche überdies in seinen späteren Ausführungen hinter der Reflexion zurücktritt, mit Zuhilfenahme der Erfahrung das Sittengesetz abzuleiten.

Wie der Intellectualist Cudworth Hobbes, so bekämpft der

1) Nouv. Ess. Liv. I. p. 214.

Intellectualist Samuel Clarke[1]) Locke. Sittlich ist, was den Dingen angemessen ist. Diese Angemessenheit oder Unangemessenheit ist von Gott den Dingen gegeben und so tief in der Natur begründet, dass eine Verletzung dieser Gesetze der Verletzung eines unendlichen Naturgesetzes gleich zu achten ist. Das Sittengesetz steht unmittelbar neben den mathematischen und physikalischen Gesetzen. Die Verbindlichkeit des Sittengesetzes besteht eben darin, dass keiner sich der vernünftigen Einsicht in diese Natur der Dinge entziehen und deshalb eine Anerkennung des Sittengesetzes ebensowenig verweigern kann, wie die Zustimmung zu mathematischen Wahrheiten. Die Objectivität des Sittengesetzes will so Clarke Locke gegenüber dadurch retten, dass er dasselbe gleichsam in die Welt selbst hineinverlegt. Die sittliche Anlage ist eigentlich nicht eine menschliche, sondern sie besteht in den durch die Natur der Dinge unabänderlich gegebenen Verhältnissen, nach welchen der Mensch als Vernünftiger sich richtet.

Im Gegensatz dazu hat Shaftesbury[2]) die Polemik gegen die Empiristen auf dem Boden der Gefühlsmoral mit Glück aufgenommen. Das Sittliche kommt nicht etwa von außen an den Menschen durch die schädlichen Folgen des Unsittlichen, es ist auch nicht ursprünglich ein Urteil der Vernunft, sondern es beruht auf unmittelbaren Äußerungen des Gefühls, welche in der allgemeinen menschlichen Organisation ihren Grund haben. Drei Arten von Affecten sind dem Menschen angeboren: die natürlichen Neigungen, welche auf das Wohl der Gesamtheit gehen, die selbstischen Neigungen, welche auf das eigene Wohl gehen, und die, welche weder auf das Wohl der Gesamtheit, noch auf das eigene Wohl gehen: die unnatürlichen Neigungen, z. B. Hass, Zorn. Die Sittlichkeit ist dann das richtige Verhältnis der natürlichen und selbstischen Affecte und das Fehlen der unnatürlichen. Das sittliche Urteil ist erst etwas Secundäres, es ist der Ausspruch des Gefühls bei Betrachtung der Affecte und Gemütsbeschaffenheiten. Das Sittliche ist also nur die harmonische Ausgestaltung dessen, was als natürliche Anlage im Menschen liegt.

1) 1675—1729. A demonstration of the being and attributes of God. Lond. 1705—1706. Deutsche Übersetzung 1756.

2) † 1713. Characteristics of men 1714.

Je reiner wir den innersten Kern unserer Natur erkennen, desto klarer und bestimmter muss auch das Sittlich-Gute zum Vorschein kommen. Diese Entwicklung zu fördern, ist auch die Aufgabe der sittlichen Erziehung. In dieser Förderung einer harmonischen Ausbildung gleicht das Sittliche dem Schönen. Vom Religiösen ist jedoch das Sittliche unabhängig, das erstere hat sich vielmehr erst durch seine Zusammenstimmung mit diesem zu legitimieren.

Damit hat Shaftesbury dem Intuitionismus psychologisch eine feste Stellung geschaffen, indem er zwar eine ursprüngliche sittliche Anlage annahm, aber eine Entwicklung derselben als unerlässlich bezeichnete; er wurde jedoch der Eigenart des Sittlichen nicht ganz gerecht, indem er dessen Unterschied vom Schönen zu sehr verwischte.

Shaftesbury treten die Utilitarier gegenüber, von denen am radicalsten Mandeville in seiner »Bienenfabel«[1]) jede Eigentümlichkeit des Sittlichen leugnet. Nach ihm giebt es nur Eine Triebfeder menschlicher Handlungen, den Egoismus, und alle Sittengesetze sind absichtliche Täuschungen, hervorgegangen aus der Wahrnehmung, dass man die Menschen sonst zu keinem geordneten Zusammenleben bringen würde.

Bedeutsamer ist Hartley[2]) als der erste, der auf eine vollständige Associationstheorie seinen Empirismus gründet. Er geht in seiner Lehre von den Ideenassociationen bereits von der Physiologie aus, indem er alle Vorstellungen von Schwingungen der Hirnsubstanz ableitet. Durch häufige Wiederkehr einzelner Schwingungen bildet sich im Hirn eine Disposition zur Wiederholung derselben. So associieren sich die Vorstellungen nach dem Gesetz der Berührung (Contiguität). Diese wirkt nun auch auf die Entwicklung des Gewissens ein. Die Selbstliebe ist zwar der ursprüngliche Beweggrund alles menschlichen Handelns, aber infolge der immer engeren associativen Verbindung zwischen den Gefühlen der Lust und den Objecten, auf welche sie sich beziehen, treten schließlich die Gefühle der Lust auch ohne egoistisches Interesse ein, und da die höheren nichtegoistischen Gefühle weniger von Übeln

1) The fable of the bees or privat vices public benefits. London 1714.

2) 1704—1757. Observations on man, his frame, his duty and his expectations. London 1749. 2 vol.

begleitet sind, als die sinnlichen, so gewinnen sie allmählich die Herrschaft, und es entsteht der moralische Sinn. Ja Hartley, der von der Selbstliebe als Wurzel ausgegangen war, sieht schließlich die Sittlichkeit in der selbstlosen Hingabe an die Gottheit als Quelle aller Vollkommenheit und Güte.

Damit giebt er dem Ethischen eine tiefere Beziehung auf das Religiöse, als die theologischen Utilitarier, unter welchen Paley der bedeutendste ist. Paley[1]) findet die Tugend darin, dass man der Menschheit Gutes erweist aus Gehorsam gegen den Willen Gottes. Unter Verpflichtung versteht er nichts anderes als das Bestimmtsein durch ein auf dem Befehl eines andern ruhendes Motiv. Da Gott aber für die Befolgung dieses Befehls die ewige Seligkeit in Aussicht stellt, so ist es ein Act der Klugheit, Gott zu gehorchen. Paley zeigt also, wie der Mensch gerade von der Selbstsucht aus auf Grund des Gehorsams gegen Gott zum Guten kommt, verzichtet aber eben damit auf eine Würdigung des Gewissens, welches nur selbstlose Handlungen billigt.

3) Die schottische Schule.

Der theologische Utilitarismus war keineswegs geeignet, gegen den Empirismus eine Waffe zu bieten, er stand vielmehr, psychologisch betrachtet, ganz auf empirischer Seite.

Die bedeutendste psychologisch begründete Verteidigung des Intuitionismus finden wir in der schottischen Schule. Schon ihr Stifter, Thomas Reid[2]), setzt der empirischen Erklärung des Geisteslebens aus Sinneswahrnehmungen und Associationen die Principien des gemeinen Menschenverstandes (common sense), darunter auch das Sittengesetz, entgegen, welche ein ursprüngliches Besitztum der Seele seien. Diese apriorischen Ansätze hat Francis Hutcheson[3]) zu einer Psychologie der Ethik ausgeführt und damit zugleich Shaftesbury's Theorie ergänzt und berichtigt. Das Sittliche besteht nicht in einer Harmonie der Affecte, sondern darin,

1) Principles of moral and political philosophy. London 1785. Deutsch von Garve. 1788.

2) † 1796.

3) 1694—1747. System of moral philosophy. London 1755. 2 vol.

dass im Kampfe der Willensrichtungen ein Affect der Billigung nach der Seite des reinen Wohlwollens hin den Ausschlag giebt. Dieser Affect ist aber psychologisch zurückzuführen auf einen angeborenen moralischen Sinn. Die Vernunft hat nur die Aufgabe, zur Entwicklung dieser Anlage beizutragen und bei Vergleichung der verschiedenen Genüsse die Unterscheidung der sittlich wertvollen und der sittlich wertlosen möglich zu machen. Auf die Vernunft ist daher auch die Verschiedenheit der sittlichen Vorstellungen zurückzuführen.

Mit überlegenem Scharfsinn, jedoch trotz seiner Berührung mit Hutcheson mehr als Empirist denn als Intuitionist, hat Hume[1]) das sittliche Bewusstsein behandelt. Die geistigen Vorgänge zerfallen nach ihm in zwei Klassen: Eindrücke (impressions), z. B. die Sinnesempfindung, und Vorstellungen (ideas), welche nur Copien der Eindrücke sind. Die moralischen Empfindungen gehören der ersteren Klasse an, und da jener Gegensatz mit dem zwischen Vernunft und Gefühl zusammentrifft, so ist damit zugleich — wenigstens grundsätzlich — zu Gunsten der Gefühlsmoral entschieden. Gefühle der Lust und Unlust sind es, welche dem moralischen Werturteil zu Grunde liegen. Alles, was überhaupt einen Wert hat, hat ihn jedoch dadurch, dass es den Menschen teils nützlich, teils angenehm ist. Auch das Moralische ist daher im letzten Grunde darauf zurückzuführen. Freilich unterscheiden sich die sittlichen Gefühle in einem wesentlichen Punkte von den bloß natürlichen. Das zeigt sich z. B. bei der Beurteilung eines Feindes, der, obwohl dem Urteilenden unangenehm, doch moralisch als gut beurteilt wird, außerdem in dem moralischen Urteil über zeitlich und räumlich Fernes, das weder Nutzen noch Schaden bringen kann. Das Interesse des Augenblicks ist für das sittliche Werturteil nicht maßgebend. Auch diese Thatsache, zusammen mit der ziemlich allgemeinen Übereinstimmung der Menschen in der moralischen Beurteilung führt auf eine besondere psychologische Grundlage, die allen Menschen gemeinsam ist, die Sympathie. Aber auch die Sympathie ist im letzten Grunde nicht

1) 1711—1776. An Enquiry concerning the principles of morals. (Essays edit. 1784.) Treatise of human nature. London 1783.

rein selbstlos. Ein Affect der reinen allgemeinen Menschenliebe ist nicht vorhanden: das Gefühl der Sympathie, welches uneigennützig scheint, entsteht daraus, dass man sich in Gedanken an die Stelle derjenigen setzt, welche den Nutzen von einer guten Handlung haben. Diese Herkunft der sittlichen Urteile kommt freilich nicht immer zum Bewusstsein. Es ist vielmehr durch die sittliche Entwicklung an der Hand der Erfahrung so weit gekommen, dass sittliche Urteile und Handlungen sich immer mehr von ihrem egoistischen Ursprung loslösen und ohne Interesse vollzogen werden.

Damit hat Hume, obwohl er mit Scharfsinn manche psychologische Frage der Ethik in ein neues Licht stellte, doch die psychologische Eigenart des Ethischen nicht hinreichend gewahrt. Er lässt die Thatsache, dass das sittliche Gefühl andern Gefühlen gegenüber das Bewusstsein unbedingten Wertes mit sich führt, nicht zur Geltung kommen. Übrigens ist er sich nicht überall gleich geblieben: er ist nicht bloß ein Eklektiker, halb Empirist, halb Intuitionist, sondern er hat auch, wie Pfleiderer nachgewiesen hat, seine Ansichten selbst in verschiedenen Ausgaben seiner Werke modificiert.

In mustergiltiger Weise hat Adam Smith[1]) den eigentümlichen Charakter des sittlichen Gefühls psychologisch zergliedert. Schon die Erörterung der methodischen Fragen zeigt eine hervorragende Klarheit. Er unterscheidet zuerst mit bewusster Methode zwischen der Frage nach dem Wesen und nach der Entstehung des Sittlichen; in Beziehung auf die erstere muss Angemessenheit und Nützlichkeit, in Beziehung auf die zweite Gefühl und Vernunft in Einklang gebracht werden. Das sittliche Werturteil beruht nicht auf der Wahrnehmung des Nutzens oder Schadens, sondern auf einem Gefühl der Sympathie. Wir versetzen uns in die Seele des Handelnden und urteilen nicht etwa nach dem äußeren Erfolg der Handlung, sondern nach der Gesinnung und nach den Motiven, welche derselben zu Grunde liegen. Zu dieser subjectiven Sympathie kommt die objective, vermöge welcher wir uns in die Seele des von der Handlung Betroffenen versetzen.

1) 1723—1790. Theory of moral sentiments. London 1759.

Hier erweist sich ein Vergeltungstrieb wirksam, der dem Guten gegenüber als einTrieb der Dankbarkeit und dem Bösen gegenüber als ein Trieb der Rache zur Erscheinung kommt. Dieser Trieb regt sich in uns, indem wir das, was einem andern Menschen geschieht, nachfühlen. Ebenso reflectiert sich aber auch in unserer Seele durch das Sympathiegefühl das Urteil anderer über uns. Daraus gewinnen wir Regeln für unser eigenes Handeln. Das Sittliche kann sich daher nur innerhalb der Gesellschaft entwickeln, und das »Gewissen« beruht auf dem Bewusstsein, dass eine That nicht geschehen kann, ohne in allen, die sie wahrnehmen, Vergeltungsgefühle zu erregen.

Eine gewisse Gleichförmigkeit des sittlichen Urteils ist dadurch gesichert, dass das Gefühl der Sympathie eine allen Menschen gemeinsame Anlage ist. Diese Anlage besteht aber nicht in einer abstracten Norm, an welcher durch die Vernunft die einzelnen Fälle gemessen würden, sondern das Gefühl entscheidet im einzelnen Fall, und erst hinterher werden durch die Reflexion Urteile und Regeln daraus gebildet.

Damit hat Smith die Grundzüge einer Psychologie des Sittlichen innerhalb der Schranken seiner Zeit erschöpfend festgestellt. Am meisten Anfechtung dürfte noch die centrale Stellung der Sympathie erfahren, welche er als eine Art Fähigkeit des sich in andere Hineinversetzens auf eine ursprüngliche menschliche Anlage zurückführt. Dass diese Isolierung der Sympathie als eines besonderen Vermögens keine gute psychologische Hypothese ist, zeigt sich schon in der künstlichen, mehr dialectischen als psychologischen Art und Weise, wie er die Erscheinungen des sittlichen Bewusstseins daraus abzuleiten sucht. Es ist aber auch nicht notwendig, neben der Befähigung des Menschen zum sittlichen Urteil, welches eintritt, wenn sein Object da ist, mag dieses nun aus dem Umkreis des eigenen oder fremden Handelns stammen, noch eine besondere Anlage zur Übertragung der Gefühlselemente auf sich oder andere anzunehmen.

4) Das 19. Jahrhundert.

Im 19. Jahrhundert erlebte die schottische Schule zunächst noch eine kleine Nachblüte, erreichte aber dann in dem schon der Gegenwart angehörenden Hamilton noch einen Höhepunkt.

Stewart[1]) weist dem »Gewissen« als Formalprincip der Ethik eine centrale Stelle an. Das Sittliche ist »die habituell oder Grundsatz gewordene Neigung, nach der Autorität des Gewissens zu handeln«. Doch findet er das ursprüngliche psychologische Wesen des Sittlichen nicht im Gefühl, sondern in einer Art intuitiver Vernunft; die Vernunft als Vermögen des Denkens und Schließens komme für das Sittliche nur secundär in Betracht: bei durch Erziehung und Umgebung hervorgerufenen Verkehrungen des sittlichen Urteils, bei Pflichtencollisionen und bei äußeren Hindernissen der Pflichterfüllung; dagegen bilde sie als Vermögen der Anschauung die Quelle der sittlichen Einsicht. Die dem entgegenstehende bedeutende Verschiedenheit der sittlichen Urteile sucht er zu erklären aus der Verschiedenheit der natürlichen und socialen Lebensbedingungen, des Wissens und der wechselnden sittlichen Bedeutung der nämlichen Handlung unter wechselnden Systemen äußeren Verhaltens.

Auch Mackintosh[2]) stellt das »Gewissen« in den Vordergrund, gewinnt aber durch die Aufnahme utilitarischer Elemente einen festeren Standpunkt für seinen Intuitionismus als der Schotte Stewart und zeichnet sich durch methodische Klarheit aus. Der Ausgangspunkt ist die psychologische Thatsache des »Gewissens«, in welchem Namen wir die Gefühle des Gefallens und Missfallens zusammenfassen, die an die willkürlichen Handlungen und an die geistigen Dispositionen, aus denen sie hervorgehen, sich knüpfen. Die verschiedenen bildlichen Ausdrücke für das Wesen und die Wirkungsweise dieses Vermögens, seine verpflichtende Autorität, die Allgemeinheit seiner Gebote, seine Unabhängigkeit von fremden Erwägungen sind auf die eigentümliche Beschaffenheit der Objecte der Gefühle zurückzuführen.

1) Outlines of moral philosophy 1793. Philosophy of the active and moral powers 1828.

2) Dissertation on the progress of ethical philosophy 1831.

Nachdem die Thatsache selbst festgestellt ist, erhebt sich die Frage: wie ist sie zu erklären? In jeder Ethik sind drei Fragen zu unterscheiden: die Frage nach den Merkmalen der Eigenschaften und Handlungen, welche wir sittlich billigen oder missbilligen, die Frage, ob diese Billigung oder Missbilligung eine unmittelbare Gefühlswirkung oder durch Reflexion vermittelt sei, und endlich, wenn das erstere der Fall, ob diese Gefühlsfähigkeit selbst eine erworbene und abgeleitete oder ein ursprünglicher Bestandteil unserer Organisation sei. Besonders häufig ist die Verwechslung des Kriteriums der Moral, das die Aufstellung einer sittlichen Norm ermöglicht, und des Fundaments derselben, das zu einer Theorie der moralischen Gefühle führt. Durchaus nicht jede sittliche Handlung ist mit dem Bewusstsein ihrer Beziehung auf das Wohl der Menschheit verbunden, für gewöhnlich ist vielmehr das unmittelbare Gefühl das Ausschlaggebende, und erst nachträglich kann die Reflexion auf diese natürlichen Triebe sich richten.

Diese Intuitionisten des 19. Jahrhunderts überragt jedoch weit der Vollender des Utilitarismus: Jeremias Bentham[1]. Dass das Gemeinwohl und zwar als »größtmögliche Glückseligkeit der größtmöglichen Zahl« die Grundlage nicht bloß der Gesetzgebung, sondern auch der Ethik bilden müsse, das ist für ihn ein Axiom. Diese »Maximation« der Glückseligkeit könnte nun aber an sich sowohl durch möglichste Steigerung der Intensität der Lust bei wenigen, als durch extensive Ausbreitung derselben über möglichst viele Subjecte erreicht werden. Es ist daher eine genaue Untersuchung und Berechnung der Lust- und Unlustgefühle anzustellen. Für die Schätzung derselben kommen in Betracht die Intensität, Dauer, Gewissheit, Nähe, Fruchtbarkeit und Ausbreitung d. h. die Zahl der Träger der Lust- und Unlustgefühle. Das Hauptmittel zur Erzeugung von Lustgefühlen ist der Reichtum, der den Zugang zu allen andern Gütern öffnet. Eine Hauptaufgabe des Staates ist daher die gleichmäßige Förderung des Wohlstandes und die Vorsorge für die Sicherheit des Privateigentums.

Dies die Zwecke; was sind nun aber die Motive des sittlichen Handelns? ebenfalls Lust- und Unlustgefühle und deren

1) 1748—1832. Principles of Morals and Legislation und Deontologie.

Steigerung durch vernünftige Überlegung. Die verbindliche Kraft oder Sanction des Sittlichen hat vier Grundlagen. Es giebt eine physische Sanction: die Erfahrungen am eigenen Körper, eine moralische: das Urteil der öffentlichen Meinung, eine politische: die obrigkeitliche Belohnung und Bestrafung, und eine religiöse: die Lust- und Unlustgefühle, welche die Religion in Aussicht stellt. Am stärksten sind sie in ihrer Vereinigung. Ihre Grundlage aber ist die natürliche Sanction.

Von dem Egoismus selbst aus kommt der Mensch bald zu uneigennützig scheinenden Handlungen. Die Klugheit sagt ihm, dass sein eigenes Wohl, sein »wohlverstandenes Interesse« von dem Wohl anderer Menschen abhängig ist. Er bemerkt, dass es nützlich sei, vor den Menschen uneigennützig zu scheinen, ja, um nicht der Heuchelei überwiesen zu werden, dass es nützlich ist, wirklich selbstlos zu handeln. Der Tugendhafte ist daher der, welcher die größtmögliche Quantität fremden Wohlseins mit dem kleinstmöglichen Aufwand des eigenen Wohls erzielt.

Den Begriff des »Gewissens« hält Bentham für schwankend und unklar. Soweit er nicht bloß bildlich zu verstehen sei, stelle er eine Verbindung der vier Sanctionen, gewöhnlich mit Vorherrschen der religiösen, dar.

Damit verrät sich aber auch die Schwäche dieses Utilitarismus. Der inneren Seite des sittlichen Lebens vermag er nicht gerecht zu werden. Die künstliche Ableitung selbstloser Handlungen zeigt nur die Unmöglichkeit, von den angenommenen Voraussetzungen aus die Thatsache uneigennütziger Motive zu erklären. Die Regeln der Gesetzgebung und die der Moral sind nach Bentham ganz gleichartig, nur erstrecken sich die letzteren über ein größeres Gebiet. Damit hängt auch das starke Hervortreten der Reflexion zusammen. Die sittliche Handlung erscheint als Ergebnis einer klugen Nützlichkeitsberechnung, was dem Charakter der Unmittelbarkeit bei der Mehrzahl sittlicher Handlungen widerspricht.

Im weiteren Verlaufe des 19. Jahrhunderts haben noch eine Reihe hervorragender Denker in England die psychologischen Fragen der Ethik gefördert. John Stuart Mill[1]) hat den Empirismus mit

1) 1806—1873. Das Nützlichkeitsprincip. Übers. von Wahrmund. Ges. Werke hersg. von Gomperz. I, 127—200.

methodischer Sorgfalt ausgebaut und den Utilitarismus im Geiste Bentham's fortgebildet. Zu Mill's Schule wird gezählt der psychologisch scharfsinnige Alexander Bain[1]).

Die Hauptgegner dieser Empiristen sind William Whewell[2]), der von den Thatsachen ausgehend, aber auf speculativem Wege ethische Axiome aufzufinden sucht, William Hamilton[3]), der noch über Kant hinaus das Gebiet der theoretischen Philosophie sorgfältig begrenzt und einschränkt, um so entschiedener aber in das Gebiet des Geisteslebens die Begriffe des Glaubens und der Freiheit einführt und der Associationspsychologie ein actives einheitliches Ich mit ursprünglichen Anlagen gegenüberstellt.

Eine eigenartige Form des Empirismus vertritt endlich Herbert Spencer[4]), der einzige eigentliche Systematiker der neueren englischen Philosophie, indem er durch die Einführung der Entwicklungslehre Darwin's in die Welt des Geistes eine großartig geschlossene Gesamtanschauung gewinnt.

Alle die zuletzt genannten englischen Philosophen ragen jedoch mit ihrem Einfluss so sehr in die Gegenwart herein, dass ihre Anschauungen, soweit sie zur Klärung der Hauptfragen beitragen können, an den betreffenden Punkten der Hauptuntersuchung anzuführen sind. Nur der letztgenannte Herbert Spencer fordert noch zu einer Ergänzung der geschichtlichen Übersicht auf. Die Entwicklungslehre Darwin's hat nicht bloß auf ihn, sondern auf die Ethiker der Gegenwart überhaupt einen solchen Einfluss geübt, dass es nicht bloß geschichtliches Interesse haben dürfte, die Wurzeln dieser Anschauungen bei Darwin selbst aufzuzeigen und nachzuweisen, wie schon Darwin seine naturwissenschaftliche Entdeckung auf die Lehre vom Gewissen angewandt hat.

1) Geb. 1818 in Schottland. The emotion and the will 1859. Mental and Moral Science. Mind and Body; deutsch 2. Aufl. 1880.

2) 1795—1866. History of Moral Philosophy in England. Elements of Morality.

3) 1788—1856. Discussions on philosophy 1852.

4) Geb. 1820 in Derby. First principles; deutsch 1875. The study of sociology; deutsch 1875. The data of ethics; übers. von Vetter 1879 unter dem Titel: Die Thatsachen der Ethik.

5) Charles Darwin's Lehre vom »Gewissen«[1]).

Darwin beschäftigt sich im ersten Capitel seiner »Abstammung des Menschen« mit den »Thatsachen, welche für die Abstammung des Menschen von einer niederen Form zeugen«. Dazu gehören homologe Körperbildungen beim Menschen und bei den niederen Tieren, die Übereinstimmung der embryonalen Entwicklung bei beiden, und endlich das beiden gemeinsame Vorhandensein rudimentärer, durch Nichtgebrauch verkümmerter Organe. Es sind zwei Grundgesetze, welche, wie bei der Entstehung der Arten überhaupt, so auch bei der Entwicklung des Menschen aus einer niederen Form wirksam sind, das der Variabilität und das der Vererbung. Es lässt sich nachweisen, dass die körperlichen und geistigen Eigenschaften sich beim Menschen, wie bei anderen Tieren vererben, und dass der Mensch an Körper und Geist variabel ist, sowie dass die stattfindenden Abänderungen entweder direct oder indirect durch dieselben allgemeinen Ursachen, die Lebensbedingungen der Umgebung veranlasst werden und denselben allgemeinen Gesetzen folgen, wie bei den anderen Tieren. Dazu kommt der Einfluss der natürlichen Zuchtwahl. »Die frühen Urerzeuger des Menschen müssen auch wie alle anderen Tiere die Neigung gehabt haben, über das Maß ihrer Subsistenzmittel hinaus sich zu vermehren«; dadurch entstand ein Kampf ums Dasein, in welchem diejenigen, welche am besten dazu ausgerüstet sind, ihre Subsistenz zu erlangen oder sich zu verteidigen, im Mittel in einer größeren Zahl überleben bleiben, und mehr Nachkommen erzeugen, als die anderen.

Nun ist aber der Mensch, »selbst in dem rohesten Zustande, in welchem er jetzt existiert, das dominierendste Tier, was je auf der Erde erschienen ist«. Diese unendliche Überlegenheit verdankt er offenbar »seinen intellectuellen Fähigkeiten, seinen socialen Gewohnheiten, welche ihn dazu führten, seine Genossen zu unterstützen und zu verteidigen, und seiner Körperbildung«[2]). In der Entwicklung der letzteren sind Hauptmomente der freie Gebrauch

1) 1809—1882. Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. 1859. Über die Abstammung des Menschen. 1871; übers. von Carus. 4. Aufl. 1883.

2) Abstammung des Menschen S. 46 f.

der Hände und Arme, welcher zum Teil die Ursache, zum Teil das Resultat der aufrechten Stellung des Menschen ist, und die Gewichtszunahme des Gehirns und Schädels.

In geistiger Hinsicht ist die Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier, selbst zwischen dem höchst organisierten Affen und dem niedrigsten Wilden, ungeheuer, und doch besteht zwischen dem Menschen und den höheren Säugetieren kein fundamentaler Unterschied in Bezug auf ihre geistigen Fähigkeiten. Der Abstand zwischen den geistigen Fähigkeiten der niedersten Fische und denjenigen eines höher organisierten Affen ist ein viel größerer als der zwischen dem Affen und dem Menschen. Im Tierleben giebt es Beispiele genug für geistige Fähigkeiten, »welche dem Menschen und dem niederen Tier gemeinsam sind«: die Instincte der Selbsterhaltung, der Geschlechtsliebe, der Mutterliebe, Gemütsbewegungen, Neugierde, Nachahmung, Aufmerksamkeit, Gedächtnis, ein gewisser Grad von Einbildungskraft und Verstand, sogar einige Fähigkeit zu abstrahieren, einzelne Formen des Selbstbewusstseins, Schönheitssinn, Annäherung an das Gefühl religiöser Ergebung, z. B. in der innigen Liebe eines Hundes zu seinem Herrn u. s. w.

Der bedeutungsvollste Unterschied zwischen dem Menschen und den niederen Tieren ist jedoch das moralische Gefühl oder das Gewissen[1]. Aber auch diese Verschiedenheit ist nur eine Verschiedenheit des Grades und nicht der Art. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, »dass jedes Tier, welches es auch sein mag, wenn es nur mit scharf ausgesprochenen socialen Instincten (die elterliche und kindliche Zuneigung hier mit eingeschlossen) versehen ist, unvermeidlich ein moralisches Gefühl oder Gewissen erlangen würde, wenn sich seine intellectuellen Kräfte so weit oder nahezu so weit wie beim Menschen entwickelt hätten«[2]. Dies zeigt sich, wenn man dem Ursprung

1) a. a. O. S. 91 ff. Moralisches Gefühl und Gewissen werden von Darwin identificiert. An einer Stelle (S. 109) unterscheidet er freilich zwischen der Natur des moralischen Gefühls, welches uns sagt, was wir thun sollen, und des Gewissens, welches uns tadelt, wenn wir jenem nicht gehorchen, ohne jedoch diese Unterscheidung sonst durchzuführen.

2) S. 92.

und der allmählichen Entwicklung des moralischen Gefühls nachgeht.

I. Das erste Element des moralischen Gefühls sind die socialen Instincte. Sie finden sich in ausgedehntem Maße beim Tier wie beim Menschen und sind beiden angeboren[1]. Viele Tiere leben gesellig, warnen sich vor dem Jäger, verteidigen sich gemeinsam gegen den Feind, haben ein Gefühl der Liebe zu einander, und sympathisieren mit dem Unglück oder der Gefahr ihrer Genossen. Ja sie haben Eigenschaften, »welche man beim Menschen moralisch nennen würde«. Darwin stimmt mit Agassiz darin überein, »dass Hunde etwas dem Gewissen sehr ähnliches besitzen«[2]. Beispiele dafür sind Treue und Gehorsam des Hundes gegen seinen Herrn und der geselligen Tiere gegen ihren Anführer. Der Impuls, das Motiv zum geselligen Leben ist wohl in den meisten Fällen »dasselbe Gefühl der Befriedigung oder des Vergnügens, welches sie bei der Ausübung anderer instinctiver Handlungen an sich erfahren«, oder dasselbe »Gefühl des Nichtbefriedigtseins, wie in andern Fällen verhinderter instinctiver Handlungen«. Und zwar ist das Gefühl des Vergnügens an der Gesellschaft wohl zuerst dagewesen, »damit diejenigen Tiere, welche durch das Leben in der Gesellschaft Nutzen hätten, veranlasst würden, zusammenzuleben, in derselben Weise wie das Gefühl des Hungers und das Vergnügen am Essen ohne Zweifel zuerst erlangt wurden, um die Tiere zum Essen zu veranlassen«, nicht umgekehrt. In vielen Fällen ist es jedoch wahrscheinlich, »dass Instincten durch die bloße Kraft der Vererbung ohne das Reizmittel weder von Vergnügen, noch Schmerz gefolgt wird«.

Auch der Mensch ist ein sociales Tier. Nur wird er in seinen einzelnen Handlungen weniger durch specielle Instincte, als durch Nachdenken und Erfahrung geleitet. Auch lässt sich nur beim Menschen von moralischen Handlungen reden. »Ein moralisches Wesen ist ein solches, welches im Stande ist, seine vergangenen und zukünftigen Handlungen oder Beweggründe mit einander zu vergleichen und sie zu billigen oder zu missbilligen«.

1) So Darwin gegen Mill. S. 92, Anm.

2) a. a. O. S. 97.

Diese Fähigkeit bei den niederen Tieren anzunehmen, ist aber kein Grund vorhanden[1]. Zuerst werden die eigentlichen socialen Tugenden allein beachtet. Mut und Tapferkeit werden, weil für den Stamm wertvoll, hochgeschätzt, dagegen ist die größte Unmäßigkeit und Zügellosigkeit kein Vorwurf. Auch werden die socialen Tugenden fast ausschließlich nur in Bezug auf Menschen desselben Stammes beachtet. Mord, Räuberei, Verräterei innerhalb desselben Stammes werden gebrandmarkt, außerhalb desselben nicht. Sklaverei ist ein großes Verbrechen, wurde aber von sehr civilisierten Nationen nicht dafür angesehen, weil »die Sklaven meist einer von ihren Herrn verschiedenen Rasse angehörten«. Viele Wilde ergötzen sich an den Leiden Fremder.

II. Der für die Erklärung des moralischen Gefühls wichtigste Punkt liegt jedoch in der Frage: »Wie kommt es, dass ein Mensch fühlt, dass er der einen instinctiven Begierde eher gehorchen soll, als der andern? Warum bereut er es bitterlich, wenn er dem starken Gefühl der Selbsterhaltung nachgegeben und sein Leben nicht gewagt hat, um das eines Mitgeschöpfes zu retten, oder warum bereut er es, infolge peinlichen Hungers Nahrung gestohlen zu haben?«[2] Es kann nicht behauptet werden, dass die socialen Instincte beim Menschen gewöhnlich stärker sind, als z. B. die Instincte der Selbsterhaltung, des Hungers, der Lust, der Rache u. s. w. Es muss daher zugegeben werden, dass der Mensch in Beziehung auf jenes Reuegefühl vielleicht von den anderen Tieren abweicht. Doch lässt sich die Ursache davon mit ziemlicher Deutlichkeit erkennen. »Sobald die geistigen Fähigkeiten sich hoch entwickelt haben, durchziehen Bilder aller vergangenen Handlungen und Beweggründe unaufhörlich das Gehirn des Individuums« und dadurch wird er gezwungen, »die Eindrücke z. B. vergangenen Hungers oder befriedigter Rache oder auf Kosten anderer Menschen vermiedener Gefahr mit dem fast stets gegenwärtigen Instincte der Sympathie und mit seiner früheren Kenntnis von dem, was andere für preiswürdig oder tadelnswert halten, zu vergleichen«. »Er wird dann das Gefühl haben, dass er irregeleitet worden sei, als er einem auftauchenden Instincte oder einer Gewohnheit nach-

1) a. a. O. S. 104. 2) S. 103 ff.

gegeben habe, und diese verursacht bei allen Tieren das Gefühl des Unbefriedigtseins oder selbst des Elendes«. Infolgedessen entschließt er sich, für die Zukunft anders zu handeln, und dies ist das Gewissen. Das Gewissen schaut also »rückwärts und dient als Führer in die Zukunft«. »Jeder Instinct, welcher dauernd stärker und nachhaltiger ist als ein anderer, giebt einem Gefühl Entstehung, von welchem wir uns so ausdrücken, dass wir sagen: wir sollen ihm gehorchen«. Könnte auch das Tier jenen vergangenen Antrieb mit dem beständig gegenwärtigen socialen Instinct vergleichen, so hätte es ein Gewissen. »Wenn ein Vorstehhund im Stande wäre, über sein früheres Betragen Betrachtungen anzustellen, so würde er sich sagen: ich hätte jenen Hasen stellen sollen (wie wir in der That von ihm sagen) und nicht der vorübergehenden Versuchung, ihm nachzusetzen und ihn zu jagen, nachgeben sollen«[1].

Natur und Stärke der Empfindungen, welche wir Bedauern, Scham, Reue oder Gewissensbisse nennen, hängt jedoch nicht bloß von der Stärke des verletzten Instinctes ab, sondern auch zum Teil von der Stärke der Versuchung, von dem Urteil unserer Mitmenschen und von der Ehrfurcht oder Furcht vor Gott oder den Geistern, an die jeder Mensch glaubt[2].

III. Ein dritter Factor bei der Entstehung des moralischen Gefühls ist die Billigung oder Missbilligung anderer Menschen. »Nachdem die Fähigkeit der Sprache erlangt worden ist und die Wünsche einer und derselben Gemeinschaft deutlich ausgedrückt werden können, wird die allgemeine Meinung darüber, wie ein jedes Mitglied zum allgemeinen Besten zu wirken hat, naturgemäß in einem ganz hervorragenden Grade das Bestimmende bei den Handlungen werden«. Ohne Berücksichtigung derselben ist man vor Vorwürfen oder vor Unbehagen nicht sicher. Dieser Einfluss der allgemeinen Meinung beruht jedoch auf Sympathie, welche ein wesentlicher Teil des socialen Instinctes ist. Dadurch wird auch der Vorwurf, dass man den Grund des edelsten Teils der menschlichen Natur in das niedere Princip der Selbstsucht lege, beseitigt, »man müsste denn in der That die Genugthuung, welche jedes Tier

1) a. a. O. S. 585. 2) S. 107.

fühlt, wenn es seinen richtigen Instincten folgt, und das Unbefriedigtsein, welches dasselbe fühlt, sobald es daran gehindert wird, selbstisch nennen«[1]).

Doch stehen die Wünsche und Urteile der Gemeinschaft oft auch in directem Gegensatz zu den socialen Instincten. Das lässt sich z. B. an dem Gesetz der Ehre zeigen, d. h. »dem Gesetz der Meinung von unseres Gleichen und nicht aller unserer Landsleute«. »Ein Verstoß gegen dieses Gesetz — selbst wenn anerkannt werden muss, dass der Verstoß in strenger Übereinstimmung mit der wirklichen Moral ist — hat manchem Mann mehr Gewissensbisse verursacht, als ein wirkliches Verbrechen«. Denselben Einfluss finden wir in dem brennenden Gefühl der Scham bei einem zufälligen Verstoß gegen eine unbedeutende, aber einmal feststehende Regel der Etikette. Die Beziehung auf die Wohlfahrt der Menschheit tritt infolge von Unwissenheit oder Mangel an Nachdenken zurück, ja es giebt Formen des Aberglaubens, die in vollem Gegensatz dazu stehen. Die Gewissensbisse, die ein Hindu fühlt, der seine Kaste verlässt, oder der Versuchung nachgegeben hat, unreine Nahrung zu genießen, dürften härter sein, als diejenigen, welche nach dem Begehen eines Diebstahls gefühlt werden.

IV. Endlich spielt die Gewohnheit eine große Rolle in Beziehung auf die Bestimmung der Handlungsweise eines jeden Individuums. Die socialen Instincte und Impulse werden wie alle andern Instincte durch die Gewohnheit bedeutend gekräftigt. »Von seinem Gewissen beeinflusst wird der Mensch durch die lange Gewohnheit eine so vollkommene Selbstbeherrschung erlangen, dass seine Begierden und Leidenschaften zuletzt augenblicklich und ohne Kampf seinen socialen Sympathien und Instincten mit Einschluss seines Gefühls für das Urteil der Mitmenschen nachgeben«[2]). Es ist möglich, ja wahrscheinlich, dass die Gewohnheit der Selbstbeherrschung wie andere Gewohnheiten vererbt wird. So kommt der Mensch dazu, zu fühlen, dass es das Beste für ihn ist, seinen dauernden Impulsen zu folgen. Das gebieterische Wort »Soll« scheint nur das Bewusstsein von der Existenz einer Regel des

1) a. a. O. S. 114. 2) a. a. O. S. 108.

Betragens zu enthalten, wie immer diese auch entstanden sein mag [1]). Auf demselben Wege entstanden allerdings wohl auch manche absurde Gesetze des Benehmens und absurde religiöse Glaubensansichten. Denn ein beständig während der früheren Lebensjahre, wo das Gehirn Eindrücken leichter zugänglich ist, eingeprägter Glaube scheint fast die Natur eines Instinctes anzunehmen. Überhaupt hängt die Entwicklung der geistigen Fähigkeiten offenbar von der Entwicklung des Gehirns ab [2]).

Zu diesen Elementen der socialen und moralischen Entwicklung kommt nun als ein Hauptfactor hauptsächlich in der Periode der Weiterentwicklung bis zur Civilisation die natürliche Zuchtwahl hinzu. Die hauptsächlichsten Ursachen der niedrigen Moralität wilder im Verhältnis zu civilisierten Nationen sind: »erstens die Beschränkung der Sympathie auf denselben Stamm, zweitens unzureichendes Vermögen des Nachdenkens, so dass die Beziehungen vieler Tugenden, besonders der das Individuum betreffenden, zu der allgemeinen Wohlfahrt des Stammes nicht erkannt werden«, »drittens die schwache Entwicklung der Selbstbeherrschung«. Ein Volksstamm, welcher in dieser Beziehung einem anderen Stamm überlegen ist, wird im Kampf ums Dasein ihn überleben. Umfasst ein Stamm bei Gleichheit aller übrigen Stämme eine große Zahl mutiger, sympathischer und treuer Glieder, welche stets bereit sind, einander zu helfen und zu verteidigen, so wird er sich verbreiten und anderen Stämmen gegenüber siegreich sein. Im Laufe der Zeit wird auch er von einem höher begabten Stamm überflügelt und so werden »die socialen und moralischen Eigenschaften sich langsam zu erhöhen und über die ganze Erde zu verbreiten neigen«.

Eine Kritik dieser Gesamtanschauung Darwin's, welche in Beziehung auf unsere Frage nur an einer etwas unklaren Psychologie leidet, schließt sich am besten an die vervollkommnete Form an, welche ihr von Herbert Spencer gegeben wurde und als eine der wichtigsten Antworten der Gegenwart auf unsere Frage in der systematischen Untersuchung zu behandeln ist.

1) a. a. O. S. 108. 116. 2) a. a. O. S. 591.

B. Frankreich.

1) Das 18. Jahrhundert.

Dass die französische Ethik des 18. Jahrhunderts von den englischen Empiristen, besonders Hobbes und Locke, abhängig ist, ergiebt sich nicht bloß aus der geschichtlichen Betrachtung, sondern wird auch von jenen Ethikern selbst ausdrücklich bezeugt. Ein selbständiges System wird daher nirgends aufgestellt und es finden sich überhaupt weniger geschlossene philosophische Gedankenreihen als ein geistreiches Spiel mit naturalistischen Theorien, das vielfach nur dazu dienen soll, dem praktischen Materialismus eine scheinbar wissenschaftliche Grundlage zu geben. Einiges Interesse bieten dieselben daher nur insofern, als sie aus dem Empirismus die denkbar radicalsten Consequenzen ziehen. Erst der französische Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts verdient etwas eingehendere Berücksichtigung.

Unter den ethischen Schriftstellern der französischen Aufklärung von welchen Condillac, Helvetius, Diderot, Holbach, De la Mettrie, und — als Erscheinungen für sich — Voltaire und Rousseau genannt sein mögen, ist der bedeutendste Helvetius[1]) und mag deshalb als Typus für diese Richtung gelten. Er führt alle Gedanken auf sinnliche Eindrücke zurück und alles sittliche Handeln auf die Selbstliebe, welche die Triebe der Sinnlichkeit zu befriedigen trachtet. Wer sittlich handelt, thut es nur, weil er es für nützlich hält. Es kann einer das Gemeinwohl in einem einzelnen Fall höher stellen, als das eigene, aber auch das thut er dann nur, weil ihn die Erfahrung gelehrt hat, dass dieses selbstlose Handeln ihm selbst Nutzen bringt. Dabei läuft bei Helvetius wie bei den meisten seiner Gesinnungsgenossen die Voraussetzung mit unter, dass alle Menschen ihren ursprünglichen Anlagen und Charaktereigenschaften nach gleich sind. Was die Menschen werden, macht darum Erziehung, Unterricht und Gesetzgebung aus ihnen. So könnte durch richtige Leitung der menschlichen Selbstsucht ein Zustand allgemeiner Glückseligkeit

1) † 1771. De l'esprit. Paris 1758.

herbeigeführt werden. Dieser weitgehende Empirismus ist jedoch psychologisch nicht hinreichend begründet.

Der extremste Vertreter dieser Richtung ist De la Mettrie[1]. Ihm ist die Seele, wie auch nach dem Système de la nature Holbach's[2], nichts anderes als das Gehirn, eine reine Maschine, die durch Einwirkungen von außen vollständig in ihrer Bewegung bestimmt wird, also für nichts verantwortlich sein kann. Der Mensch unterscheidet sich nicht wesentlich vom Tier. Von sittlichem Bewusstsein oder von einem Gewissen zu reden ist ein Wahn.

Zu diesen radicalen Empiristen scheint auf den ersten Anblick Jean Jacques Rousseau[3] mit seinem Emile, dem »Evangelium der Naturerziehung« wie es Goethe nennt, ein Gegenstück auf der Seite des Apriorismus zu bilden. Das höchste Ziel ist ihm die Rückkehr zu dem ursprünglichen Naturzustand aus der Verderbnis der Gesellschaft, und die Erziehung hat daher eigentlich nur die Aufgabe, die naturgemäße Entwicklung des von Natur guten Menschen nicht zu stören. »Alles ist gut, wie es aus den Händen des Urhebers der Dinge hervorgeht«. Dies gilt auch für die moralischen Begriffe: »il ne doit point donner des precepts, il doit les faire trouver«. Rousseau scheint auf dem besten Wege zur Annahme eines natürlichen Gewissens, das als ursprüngliche Anlage seinen reichen Inhalt von selbst entwickelt und den Menschen zur Tugend anleitet. Dieser scheinbar radicale ethische Apriorismus erfährt jedoch bei ihm eine wesentliche Einschränkung. Unter jener ursprünglichen Anlage des Menschen versteht er dessen sinnliche Natur, und die moralischen Begriffe sollen sich nur an der Hand von Erfahrungen über das Nützliche entwickeln lassen. Emile merkt im Verkehr mit den Menschen durch eigene Erfahrung, dass es vorteilhafter ist, mit anderen sich zu vertragen, anderen zu helfen, als das Gegenteil, und lernt so seine Selbstliebe ins richtige Verhältnis zum Wohl anderer Menschen setzen. Doch wirkt dabei nach Rousseau neben Erwägungen über das Nützliche auch ein angeborenes Pflichtgefühl mit. Überhaupt tritt jenes empirische

1) 1751. L'homme machine. 1748. 2) 1770.
3) 1712—78. Emile. 1761.

Element nicht als ein gleichgeordneter Factor neben die natürliche Anlage, sondern überall macht sich sein Bestreben geltend, die Übel der Welt auf die Reflexion zurückzuführen und sich damit in directen Gegensatz zu den Materialisten zu setzen, welchen die Reflexion der Hauptfactor aller sittlichen Entwicklung, ja der menschlichen Entwicklung überhaupt ist[1]. Obwohl aber Rousseau die Materialisten mit Erfolg bekämpft, macht er sich doch eine befriedigende Erklärung der Thatsachen des sittlichen Lebens unmöglich, indem er das sich entwickelnde Individuum grundsätzlich von dem Boden des socialen Lebens und der Geschichte loslöst, auf welchem thatsächlich die moralischen Begriffe überall erwachsen.

2) Das 19. Jahrhundert.

In der französischen Ethik des 19. Jahrhunderts stehen drei Männer im Vordergrund: der Spiritualist Cousin, der Positivist Comte und als Vermittler zwischen diesen Gegensätzen Proudhon.

Victor Cousin[2] hat zwar große Verdienste um die Weckung und Ausbreitung des philosophischen Geistes in Frankreich, ist aber selbst mehr Eklektiker, als selbständiger Philosoph. In der Ethik vertritt er einen etwas modificierten Kantianismus: die Vernunft ist Quelle einer intuitiven sittlichen Erkenntnis, das Gefühl erst die Folge der von ihr ausgehenden einfachen und ursprünglichen sittlichen Urteile. Daneben führt er jedoch auch das Gefühl der Liebe als Motiv ein. Kant habe nur darin gefehlt, dass er den Begriff des Sittlich-Guten aus dem der Pflicht ableitete und nicht umgekehrt.

In einem gewissen Gegensatz zu dem akademisch gelehrten Cousin steht der Socialist Pierre Joseph Proudhon[3]. Inhaltlich treffen sie jedoch in manchen Punkten zusammen. In seinem Werke: De la justice dans la révolution et dans l'église[4]

1) Vgl. Wilh. Wundt, Über den Zusammenhang der Philosophie mit der Zeitgeschichte. Eine Centenarbetrachtung. Rectoratsrede. Leipzig 1889.

2) 1792—1867. Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII[e] siècle. 1840—1841. 5 Bde.

3) 1809—1865.

4) 1858. 3 Bde. Deutsch von Pfau.

will er eine selbständige, von Theologie und Metaphysik unabhängige, Rechtswissenschaft begründen, zu welcher nach seiner Ansicht auch die Ethik gehört. Den Ausgangspunkt für Recht und Sittlichkeit sucht er in der menschlichen Natur, in dem Anspruch auf Achtung der persönlichen Würde, in dem Rechtsgefühl. Dieses Gefühl beruht auf einem natürlichen Vermögen, dem Gewissen, das durch seine unbedingten Forderungen den Menschen gegen die eigenen Leidenschaften, gegen die Gewaltthat an anderen und gegen die Vergewaltigung durch andere beschützt. Das Gewissen wird ausdrücklich bezeichnet als »la faculté de sentir et d'affirmer notre dignité par conséquent de la vouloir et de la défendre aussi bien en la personne d'autrui qu'en notre propre personne«[1]. Das im Gewissen vertretene Rechtsgefühl steht den andern Trieben gegenüber, wie die Autorität der bloßen Macht. Was die Entstehung des Gewissens betrifft, so ist es so wenig oder so gut vor dem menschlichen Zusammenleben und seinen Eindrücken vorhanden als der Verstand vor den Sinneswahrnehmungen. »Der Verstand ohne Empfindungen ist leer, das Gewissen ohne Gefühl und Triebe blind«. Erst durch die Erfahrung werden beide zu dem gemacht, was sie sein können, und damit die höhere Natur des Menschen ausgestaltet.

Dem Spiritualismus hat Auguste Comte[2], der Begründer des Positivismus, mit weniger Formgewandtheit, aber mit überlegener Kraft selbständigen Denkens eine geschlossene Anschauung gegenübergestellt. Nach Comte muss die religiöse Betrachtungsweise der Dinge, welche durch den Begriff der Vorsehung bestimmt war, und die metaphysische, in deren Mittelpunkt der metaphysische Begriff der Natur stand, von der positiven Wissenschaft abgelöst werden, welche alle einzelnen Facta auf ein einziges universelles Factum zurückführen wird. Die Wissenschaft hat daher immer von den objectiven Thatsachen auszugehen. Ihre

1) Nach Jodl II, Anm. 76.

2) 1798—1857. Cours de philosophie positive. 6 Bde. 1842 vollendet. 4. Aufl. 1877. Catéchisme positiviste. 2. Aufl. 1874. A. Comte, Die positive Philosophie im Auszug von J. Rig, deutsch von Kirchmann. 2 Bde. Heidelberg 1884. — J. St. Mill, Aug. Comte und der Positivismus, übers. von Gomperz. Leipzig 1874.

Hauptteile sind die Biologie als Wissenschaft vom einzelnen Menschen und die Sociologie als Wissenschaft von der Gesellschaft. Die Ethik bildet als sociale Statik einen Teil der letzteren; denn das Sittliche ist nichts anderes als die Gesamtheit der für jede menschliche Gemeinschaft geltenden Existenzbedingungen im Gegensatz zu den Gesetzen, welche den Fortschritt regeln. Seinem Ursprung nach muss das Sittliche auf altruistische Gefühle zurückgeführt werden, welche ein Gegengewicht gegen den Egoismus bilden. Aus der Freiheit allein, oder aus den Bedürfnissen allein, wie Condillac und Helvetius meinen, wäre das Sittliche nie entstanden. Übrigens ist der Ursprung desselben unserem Willen und Bewusstsein ebenso entzogen, wie irgend ein anderer Bestandteil unserer Organisation, z. B. die Bedingungen, unter denen uns die Außenwelt erscheint. Wir bilden aus äußeren Wahrnehmungen unsere Kenntnis einer Welt und unsere Wissenschaft und aus Gefühlen die Sittlichkeit. Das Sittliche ist also eben so gut etwas Angeborenes wie Entwicklungsproduct. »Moralische Anlagen haben auch die Tiere, die Sittlichkeit ist das Werk des Menschen und der Geschichte«. Eben damit hängt es auch zusammen, dass die altruistischen Gefühle als ein Keim mit verschiedener Entwicklungsmöglichkeit nicht gleichbleibenden Inhalt und unbedingte Giltigkeit haben.

Einen Hauptbeitrag zur Entwicklung dieses Keims liefert aber die menschliche Intelligenz. Durch sie kommt zu den Grundkräften des Egoismus und Altruismus die Erkenntnis des Wertes hinzu, welchen das Sittliche für das Wohl des socialen Gemeinwesens hat. Diese stützt sich auf die Erfahrungen vieler Generationen, und so entsteht allmählich ein Normbegriff, der den Einfluss der ursprünglichen Gefühle auf unsere Handlungen ergänzt und berichtigt. Eine normal-sittliche Entwicklung des Einzelnen ist daher nur möglich innerhalb der Familie und der Gesellschaft. Erst da entsteht der rechte Ausgleich zwischen den beiden Grundkräften des Altruismus und Empirismus und vollzieht sich der rechte Fortschritt bis zur idealen Gesellschaft der Zukunft, deren Grundsatz ist: Hingebung der Starken für die Schwachen, Verehrung der Schwachen für die Starken, oder — anders ausgedrückt —: für andere müssen wir leben, weil wir nur durch andere leben.

Comte hat das große Verdienst, der Wissenschaft die große Thatsache des socialen Lebens als wichtigsten Untersuchungsgegenstand und als Ausgangspunkt für die Geisteswissenschaften angewiesen zu haben; seine Ausführungen im einzelnen rufen jedoch manchen Zweifel hervor. Das psychologische Verhältnis zwischen den altruistischen Gefühlen und der sie ergänzenden Intelligenz ist kein klares. Der Einfluss der Erkenntnis auf das sittliche Leben wird überschätzt. Die Absicht, durch eine stetig fortschreitende, mathematisch sichere Erkenntnis der Bedingungen des socialen Lebens die Gesellschaft zu vervollkommnen, geht von unzutreffenden optimistischen Voraussetzungen aus. Comte will in Formeln fassen, was durch seinen Reichtum alle Formeln sprengt.

Zweiter systematischer Teil:

Das Gewissen als psychologische Thatsache und seine Entstehung.

Erster Abschnitt.

Das Gewissen als psychologische Thatsache.

I. Die Stelle des Gewissens im Leben der Seele.

Der Ausgangspunkt aller psychologischen Untersuchung des Gewissens, zu welcher wir jederzeit mit Hilfe der Selbstbeobachtung zurückkehren können, ist die Thatsache, dass wir gewisse Handlungen billigen, andere missbilligen, und zwar in einer besonderen Weise, welche im ersteren Fall zu dem Urteil »gut«, im letzteren zu dem Urteil »böse« führt. Das Urteil selbst kann gesprochen oder nur gedacht sein; auch das gesprochene ist vorher als geistiger Vorgang vorhanden und daher Gegenstand der Psychologie. Sollen die geistigen Vorgänge, welche dieser Billigung und Missbilligung von Handlungen zu Grunde liegen, genauer bestimmt werden, so handelt es sich zuerst darum, ihnen eine bestimmte Stelle im Leben der Seele anzuweisen.

Gewöhnlich tritt diese Aufgabe in der Form der Frage auf, wie sich das Gewissen zu den drei Seelenvermögen verhalte. Den Begriff des »Seelenvermögens« lassen wir vorerst beiseite, da er mit der Frage nach der Entstehung des Gewissens eng zusammenhängt und deshalb dort zu behandeln ist, und berücksichtigen nur die darin enthaltene Dreiteilung der geistigen Vorgänge, zu welchen das Gewissen in Beziehung gesetzt werden soll. Da kann es nun keinem Zweifel unterliegen, dass die alte Einteilung in Vorstellen,

Fühlen und Wollen immer noch die beste Grundlage für eine Erklärung des psychologischen Thatbestandes liefert. Darüber sind auch unter den hervorragenden Psychologen der Gegenwart die Ansichten nur wenig mehr geteilt. Alte und neue Versuche, die drei Hauptgruppen durch Ableitung von einander auf eine oder zwei zu reducieren, bestätigten nur die Richtigkeit der ursprünglichen Dreiteilung.

Einige Beispiele mögen dies deutlich machen. Wenn Herbart Gefühle und Willensregungen als eine Art Nebenerfolg der Mechanik der Vorstellungen erklären möchte, so hat er damit die Eigenart dieser geistigen Vorgänge doch nicht beseitigt. Mit all seinem Scharfsinn weist er nur nach, dass Gefühle und Willensregungen hervortreten, wenn im Vorstellungsverlauf die Bedingungen dazu gegeben sind. Dass aber dieser Vorstellungsverlauf nicht bloß die veranlassenden Reize für den Eintritt bestimmter Gefühle und Willensregungen darbieten, sondern diese selbst hervorbringen soll, ist eine willkürliche Annahme, welche an der spröden Eigenart des Fühlens und des Wollens scheitert. Von anderer Seite her kommt die theologische Schule der Ritschlianer zu einer Verwerfung der alten Dreiteilung. Kaftan[1] sucht seine Unterscheidung von theoretischen und Werturteilen, auf welche er hauptsächlich seine Theorie vom Wesen der Religion gründet, in einer psychologischen Erörterung auch durch eine entsprechende Zweiheit von »Seelenvermögen« zu begründen. Was wir im gewöhnlichen Leben Wollen und Begehren nennen, sei »immer eine schon aus Gefühl und Vorstellung zusammengesetzte Erscheinung, während diese beiden sich in keiner Weise auf einander zurückführen lassen«. Kaftan bezeichnet dies sogar als »eine Thatsache, gegen die sich nichts einwenden lasse«, und macht darum auch nirgends den Versuch, näher zu zeigen, wie das Wollen und Begehren etwa aus dem Fühlen und Vorstellen abzuleiten wäre. Allerdings ist bei jedem Begehren und Wollen Vorstellung und Gefühl notwendig beteiligt, denn ein Willensact schließt die Vorstellung des Gewollten und die Anticipation des mit der Erlangung des Gewollten verbundenen Lustgefühls ein; aber darin geht der

1) Das Wesen der christlichen Religion. S. 30—38. Basel 1881.

Willensact nicht auf. Denn diese Vorstellung des Gewollten und die Anticipation des Lustgefühls kann stattfinden, ohne dass der Willensact eintritt. Wir können uns ja z. B. durch Bedenken der Vernunft oder des Gewissens abhalten lassen, zu diesem aus Gefühl und Vorstellung gemischten geistigen Zustand den Willensact hinzuzufügen, der dann erst die Erlangung des Gewollten, oder wenigstens das wirkliche Streben nach demselben, herbeiführen würde. Dieser psychologische Irrtum hat unter anderem zu jenem unklaren Gebrauch des »Werturteils« in der Theologie beigetragen, der auch auf die Erörterung des Gewissensbegriffs nur verwirrend wirken kann. Endlich sei auch noch eine Einzelschrift über das Gewissen angeführt, die auf einer von der gewöhnlichen Dreiteilung abweichenden Psychologie aufgebaut ist. Hoppe[1]) unterscheidet folgende drei Geistesthätigkeiten: die Vorstellungsthätigkeit, die Thätigkeit des begrifflichen Arbeitens oder Denkfunction und die Gefühls- oder Gemüthsthätigkeit. Der Wille ist keine selbständige Function, sondern »nur das Beharren aller drei zusammenwirkenden Functionen in einer Richtung, ja, es kann sogar jede dieser drei wirklichen Fundamentalfunctionen auch für sich in der Form des Willens (des Dranges und Strebens) auftreten«. Dass von dieser Grundeinteilung aus keine klare Erfassung der seelischen Vorgänge und der Gewissenserscheinung möglich ist, bedarf wohl keines weiteren Nachweises. Die darauf gegründete ziemlich weitläufig abgehandelte Psychologie durchzieht aber die ganze Monographie Hoppe's und schränkt ihren Wert bedeutend ein, obwohl er mit anerkennenswerter Schärfe eine vorurteilslose psychologische Untersuchung des Gewissens fordert.

Ist also die Coordination der drei Gruppen geistiger Vorgänge festzuhalten, so ist weiter die Einreihung einer besonderen Erscheinung, wie des Gewissens, von dem Verhältnis abhängig, in welchem jede einzelne dieser Gruppen zu dem Gesamtverlauf des geistigen Lebens steht. Eine genauere Beobachtung des Seelenlebens spricht dafür, dass es keinen Zustand der Seele giebt, in welchem eine dieser drei Arten geistiger Vorgänge ganz fehlen würde. Jeder Durchschnitt des geistigen

1) Das Gewissen. 1875.

Geschehens zeigt das Vorstellen, das Fühlen, das Wollen mit einander verbunden, nur so, dass das einemal diese, das anderemal jene Geistesthätigkeit überwiegt. Dies trifft auch bei denjenigen Augenblicken seelischer Verfassung zu, in welchen eine einzelne Äußerung des Seelenlebens so stark hervortritt, dass die übrigen verschwunden zu sein scheinen.

Während mit Fernhaltung aller Nebengedanken ein reines Erkenntnisziel verfolgt wird, ist gerade diese Sammlung erst möglich durch die Anstrengung des Willens, die in der Aufmerksamkeit sich äußert, und durch das Interesse an dem Erkenntnisgegenstande, das in Lustgefühlen sich darstellt. Oder nehmen wir ein Beispiel, wo durch die Einfachheit des Gegenstandes wenigstens jede Gefühlsregung ausgeschlossen zu sein scheint: die Wahrnehmung einer Farbe. Ohne besonderes Nachdenken werden wir uns dabei freilich keines begleitenden Gefühls bewusst; wir müssen aber doch auf das Vorhandensein eines solchen oder eines »Gefühlstons« der Empfindung, wie Wundt es nennt, zurückschließen, da wir bei genauer Selbstbeobachtung eine Vorliebe für gewisse Farben und eine Abneigung gegen andere in uns vorfinden[1]. Ebenso spielt selbst in denjenigen Zuständen des Seelenlebens, die rein beschaulicher Betrachtung gewidmet sind, deren Annehmlichkeit also gerade in der Abwesenheit eines bestimmten Wollens besteht, neben dem Vorstellen und Fühlen der Wille herein, sei es auch nur in dem Bestreben, jeden störenden Gedanken fernzuhalten oder das Hervortreten derjenigen Vorstellungen zu begünstigen, die angenehmer Natur sind.

Noch weniger als das Vorstellen sind die beiden anderen Geistesthätigkeiten in vollständiger Isolierung denkbar. Jedes Streben bedarf eines vorgestellten Zieles und eines Lustgefühls, dessen Erwartung das Erstrebte erst erstrebenswert macht. Und wo die Vorstellung eines Zieles zu fehlen scheint, wie beim eigentlichen Trieb, müssen wir wenigstens die Vorstellung eines gegenwärtigen Zustandes der Unlust voraussetzen, dessen Beseitigung erstrebt wird. Ebenso wird auch die fortlaufende Verwirklichung des Gewollten je nach ihrer Hemmung und Förderung von Gefühlen begleitet sein.

1) Vgl. Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie. 4. Aufl. I, 555 ff. Lotze, Mikrokosmus. 4. Aufl. I, 272 ff.

Auch das Gefühl selbst ist nirgends ganz losgelöst von Vorstellungen und Strebungen anzutreffen. Die ästhetischen Gefühle, bei welchen diese Vermutung am nächsten liegt, setzen nicht bloß die Vorstellung eines Gegenstandes voraus, sondern sie nehmen zur Beherrschung der wahrnehmenden Sinne und zur Festhaltung der Aufmerksamkeit auch den Willen in Anspruch. Ja auch abgesehen davon würde selbst ein Gegenstand, der Kant's Forderung der »reinen Schönheit« vollständig erfüllte, das Streben des Menschen nicht ganz unberührt lassen. Die Strebungen und Interessen, welche die Seele des Menschen durchziehen, sind so vielseitig und leicht erregbar, dass auch ein Bewunderer der »reinen Schönheit«, den es weder nach dem Besitze des dargestellten Gegenstandes, noch nach dem des darstellenden Kunstwerkes gelüstete, doch nicht ohne leises Mitschwingen des Willens sich der Betrachtung hingeben könnte; denn der Anblick des »reinen Schönen« selbst verursacht eine Erhebung des ganzen Wesens des Beschauers, die notwendig auch den Willen mit sich zieht und ihn vielleicht zu neuem Lebensmut oder zu stillem Gelöbnis idealen Strebens begeistert. Ebensowenig tritt bei starken körperlichen Gefühlen, wie bei dem des Schmerzes, das Wollen ganz zurück. Vielmehr ist es beständig darauf gerichtet, den Schmerz zu beseitigen, oder — auf der Stufe höherer Bildung — seine Äußerung durch Selbstbeherrschung einzuschränken. Kurz: es giebt keinen Augenblick im Leben der Seele, dessen sich nicht sogleich auch die vorstellende Thätigkeit mit oder ohne Absicht des Erkennens bemächtigte, der nicht von Gefühlen irgend welcher Art begleitet wäre, und der nicht ein Element des Wollens einschlösse. Was als alleinige Wirksamkeit einer Seelenthätigkeit erscheint, ist nur das Vorwiegen derselben in einem bestimmten Zeitpunkt, welches kein volles Bewusstsein von den begleitenden Äußerungen der beiden andern aufkommen lässt.

Daraus ergiebt sich eine wichtige Folgerung für die Aufgabe, das Gewissen in seinem Verhältnis zur Gesamtheit der übrigen geistigen Vorgänge zu bestimmen. Es muss im voraus angenommen werden, dass auch bei jener eigenartigen Billigung und Missbilligung von Handlungen jederzeit alle drei geistigen Thätigkeiten vertreten sind. In der That finden sich sittliche

Grundsätze, sittliche Gefühle, sittliche Triebe und Willensentschlüsse stets mit einander verbunden vor. Die Frage kann also nur die sein, ob alle diese drei Elemente gleichmäßig an der Erzeugung der Gewissenserscheinung beteiligt sind, oder ob sich einzelne derselben als ursprüngliche Bestandteile dieser Erscheinung nachweisen lassen, an welche sich nur nach den sonstigen Gesetzen des Seelenlebens auch Erregungen der übrigen Geistesthätigkeiten angeschlossen haben.

Diese Fragestellung wird freilich verschoben, wenn man das Gewissen für eine Erscheinung hält, die gar nicht unter jene Dreiteilung fällt, sondern als ein besonderes »Vermögen« oder wenigstens als eine besondere Gruppe geistiger Vorgänge für sich besteht. So erklärt Rudolf Hofmann[1]) das Gewissen für ein selbständiges Organ, Gass[2]) für eine bloße Thätigkeit, welche jedoch nicht vollständig in den Kreis der Seelenvermögen hineinfalle. Die Ansicht Hofmann's kann nur im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung des Gewissens besprochen werden. Nach Gass teilt das Gewissen nur die formelle Eigentümlichkeit der Seelenvermögen. Es ist nicht bloße Vernunft, nicht reiner Wille, nicht bloßes Gefühl, aber »mit der Vernunft trifft es in der Consequenz, mit dem Trieb in der Bewegung, mit dem Gefühl in der Unmittelbarkeit zusammen«. Welche Art psychologischer Existenz dann aber dem Gewissen außerhalb der Seelenvermögen zukommt, wird nicht recht klar, und die Hypothese zeigt sich schon darin als mangelhaft, dass sie unbestimmte neue Elemente einführt, die zur Erklärung nichts beitragen.

Wir suchen also jene ursprünglichen Bestandteile der Gewissenserscheinung, falls solche vorhanden sind, jedenfalls innerhalb der sogenannten »Seelenvermögen«, und indem wir den Anteil prüfen, welchen jedes derselben an der Gewissenserscheinung hat, wird sich zugleich die Frage beantworten, ob dieser Anteil ein gleichmäßiger ist oder ob eine bestimmte Geistesthätigkeit den Vorrang beanspruchen darf.

Das Element des Vorstellens ist bei den Gewissensäußerungen schon darin vertreten, dass die Handlung, welche beurteilt wird, dem urteilenden Subject zum Bewusstsein kommen d. h. vorgestellt

1) Die Lehre vom Gewissen 1866. 2) Die Lehre vom Gewissen 1869.

werden muss. Versteht man daher unter Vorstellung nicht bloß das in unserem Bewusstsein vorhandene Erinnerungsbild, sondern das Bild eines Gegenstandes oder Vorganges der Außenwelt überhaupt, so kann man sagen, dass jede Gewissensäußerung an die Vorstellung einer Handlung, sei es einer gedachten oder einer wahrgenommenen, anknüpft. Diese Thätigkeit des Vorstellens ist jedoch so wenig eine der Gewissenserscheinung eigentümliche, dass sie vielmehr für jede Beziehung zwischen Ich und Außenwelt die Vorbedingung bildet. Das Vorstellen und Denken ist jedoch auch noch in anderer Weise bei den Äußerungen des Gewissens beteiligt.

Die Billigung oder Missbilligung von Handlungen tritt uns überall in der Form von Urteilen entgegen, die als solche in den Bereich des Vorstellens und Denkens fallen, wenn es auch nur der einfache Ausspruch ist: das ist schlecht, das ist edel. Da wo das Urteil nicht zum sprachlichen Ausdruck gelangt, vollzieht es sich wenigstens innerlich in derselben Form des Geschehens, die dem Verlauf der Erkenntnis eigen ist. Sobald aber das Denken sich einer Sache bemächtigt und Urteile darüber hervorbringt, beginnt es auch allgemeine Sätze zu bilden. So finden wir als theoretische Elemente der Billigung und Missbilligung von Handlungen in dem Bewusstsein jedes normalen erwachsenen Menschen schon allgemeine Grundsätze des Handelns vor, wenn sich dieselben oft auch nur auf die klar bewusste Überzeugung beschränken, dass man gewisse Dinge nicht thun dürfe. Die Vermutung liegt nahe, dass dementsprechend auch die sittliche Billigung und Missbilligung von Handlungen nur die Anwendung solcher allgemeinen Sätze auf den einzelnen Fall sei. Aber abgesehen davon, dass dann immer noch die Frage nach der ursprünglichen Natur der einzelnen Urteile, aus denen die allgemeinen Sätze erst entstanden sind, übrig bleiben würde, zeigt auch der geistige Vorgang einer Gewissensäußerung nicht denselben Charakter, wie der ruhig verlaufende einfache Erkenntnisact, der in der Anwendung eines bereits gewonnenen allgemeinen Satzes auf einen einzelnen Fall besteht und nur von leichten Schwingungen des Gefühls und schwacher Beteiligung des Willens begleitet ist. Wir finden vielmehr eine viel stärkere Beteiligung des Gefühls und des Willens, und, was das Wichtigste ist: die Art, wie das sittliche Urteil zu Stande kommt, schließt häufig den

Gedanken an einen rein theoretischen Vorgang vollständig aus. In den meisten Fällen geht der sittlichen Beurteilung nicht etwa die überlegende und abwägende Thätigkeit der sittlichen Einsicht voraus, sondern das Urteil entsteht auf die Vorstellung der Handlung hin aus einer Art unmittelbaren Bewusstseins des Richtigen; und auch da, wo die abschließende sittliche Beurteilung durch das Denken vermittelt ist, ging ein erstes aus dem unmittelbaren Eindruck hervorgegangenes Urteil vorher, dem die gewöhnliche Meinung eine größere Sicherheit beizumessen pflegt als dem Ergebnis der theoretischen Erwägung. Da die letztere also jedenfalls keinen notwendigen und darum keinen ursprünglichen Bestandteil der Gewissenserscheinung bildet, so werden wir mit jenem Element des Unmittelbaren an Gefühl und Willen gewiesen.

Man könnte also das Gewissen als eine unmittelbare Äußerung des Willens, als ein Erzeugnis des sittlichen Triebs ansehen, wie dies z. B. Struve[1]) thut. Er bezeichnet den unmittelbaren Willensimpuls, der sich für oder wider eine That regt, sie durch seine Mitwirkung fördert oder durch seine Gegenwirkung aufhält, als das »ursprüngliche und wesentliche Moment alles moralischen Urteilens«. Das Gewissen ist ihm »die Reaction, welche in der Gesamtheit der Willensbestrebungen durch eine besondere Willensäußerung hervorgerufen wird«. Gegen den Einwand, dass in vielen Fällen wegen räumlicher oder zeitlicher Entfernung der beurteilten Handlung der Gedanke einer Mit- und Gegenwirkung keinen Sinn hat, bemerkt Struve, in den meisten Fällen treten gar keine moralische, sondern bloß logische und ästhetische Urteile zu Tage, und bezeichnet diesen Zustand, wo das moralische Urteil »oft genug zu einem logischen oder ästhetischen herabschrumpft«, als ein »künstliches Culturproduct«. Abgesehen davon, dass noch nicht viel Künstliches dabei ist, wenn man eine Mitwirkung oder Gegenwirkung, die man als unmöglich erkennt, auch nicht mehr will, ist es immer eine zweifelhafte Methode, wenn man gerade diejenigen Teile einer Erscheinungsgruppe, die zwar alle sonstigen Merkmale an sich tragen, aber mit den hypothetisch

1) Struve, Zur Psychologie der Sittlichkeit. Philos. Monatshefte von Schaarschmidt. 1882. S. 10 ff.

angenommenen ursprünglichen Bestandteilen nicht übereinstimmen, ausscheiden will, um die Hypothese zu retten. Übrigens führen auch Erwägungen principieller Natur mit Notwendigkeit über den sittlichen Trieb hinaus.

Nirgends in der Welt wird ein lebendes Wesen zu irgend einer Handlung veranlasst, ohne dass Gefühle der Lust oder Unlust den Ausgangspunkt bilden. Jede Erregung des Willens mit oder ohne Vorstellung des Gewollten führt darum zurück auf das Fühlen. Gefühle allein veranlassen ein Streben und bestimmen die Richtung desselben. Wir werden also auch da, wo auf die Vorstellung einer Handlung hin wirklich eine Willensäußerung als Reaction erfolgt, annehmen müssen, dass die ursprünglichen Bestandteile dieses ganzen Vorganges Gefühle sind, die sich unmittelbar an die Vorstellung der Handlung knüpfen und deren sich nach den Gesetzen der allgemeinen stetigen Wechselbeziehung zwischen den Geistesthätigkeiten auch das Denken und Wollen bemächtigt. Das Ergebnis ist dann ein Urteil der Billigung oder Missbilligung und ein Willensact, der in der Form einer Mit- oder Gegenwirkung sich äußern kann oder wenigstens in der Form des erneuten Antriebs, künftig das Gebilligte zu thun und das Missbilligte zu meiden. Mag daher auch der sittliche Trieb eine besonders einfache Form der Gewissensäußerung darstellen, im letzten Grunde ist doch auch er auf ursprüngliche sittliche Gefühle zurückzuführen, welche den Willen in ihren Dienst nehmen. Es ist bezeichnend, dass selbst Wundt[1], der ebenfalls in den sittlichen Trieben die ursprünglichen psychologischen Elemente des Sittlichen sieht, die keine speciellen äußeren Bedingungen mehr, sondern nur die überall gleiche Natur des Menschen selber voraussetzen, doch noch dazu weiter schreitet, zwei diesen Trieben entsprechende psychologische Grundmotive, die Ehrfurchts- und die Neigungsgefühle festzustellen. Sind es wirklich Gefühle, welche dem Trieb seine bestimmte Richtung geben, so müssen sie auch als die Grundbestandteile des dabei stattfindenden geistigen Vorgangs angesehen werden. Der Anteil des Wollens an der Gesamterscheinung des Gewissens steht dann auf derselben Linie wie der des Vorstellens:

1) Ethik 1886. S. 229.

sie liefern beide teils die Stoffe, an welchen die den Kern bildenden eigentümlichen Gefühle anknüpfen, teils werden sie selbst nach allgemeinen psychischen Gesetzen durch diese angeregt. Wir haben hier dieselbe Erscheinung, wie z. B. beim Angenehmen und Unangenehmen, wo sich ebenfalls an die Vorstellung eines augenblicklich erreichbaren oder entfernten Gegenstandes Lust- oder Unlustgefühle unmittelbar anschließen; zugleich aber das Vorstellen und Wollen zur Beurteilung und Erlangung des betreffenden Gegenstandes oder zur Entfernung von demselben in Bewegung setzen.

Gefühle sind also die ursprünglichen Elemente des Gewissens. In dieser Ansicht finden sich auch eine größere Anzahl von Ethikern der neueren Zeit zusammen[1]). Abweichungen einzelner verraten häufig doch die Notwendigkeit dieser Annahme. So bezeichnet Paulsen[2]) das Gewissen als »Bewusstsein von der Sitte« oder als »das Dasein der Sitte im Bewusstsein des Individuums mit Einschluss jener Sanction durch Menschen und Götter«. »Indem der einzelne sein Handeln an der Sitte, die in seinem Bewusstsein ist, misst«, sollen jene Gefühlserregungen entstehen, die vor der That als abmahnendes oder antreibendes Gewissen, nach der That als Gewissensbisse oder innere Billigung empfunden werden. Er sagt aber auch: »Alle Wertschätzung ist eine Sache, die zuletzt auf unmittelbarem Gefühl beruht«[3]). Schwerlich wird sich beides vereinigen lassen. Soll jenes »Messen« nicht bloß eine Hypothese über die Entstehung des Gewissens, sondern eine Beschreibung des thatsächlichen Vorgangs beim einzelnen Gewissensurteil sein, so beruht die sittliche Wertschätzung eben nicht auf einem unmittelbaren Gefühl, sondern auf einer dem intellectuellen Gebiet angehörenden Vergleichung der einzelnen Handlung mit der Sitte, der das Gefühl erst nachfolgen würde. Wie Herbart das sittliche Urteil vom Gefühl loslöst und auf eine rein theoretische Grundlage stellt, ist schon gezeigt worden. Genauer spricht sich der

1) Z. B. Lotze. Wundt. Steinthal, Allgemeine Ethik. Berlin, Reimer 1885. — Brentano. Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden. Straßburg 1890. — Döring. — James Martineau, Types of Ethical Theory 1885.

2) System der Ethik S. 281 ff.

3) a. a. O. S. 290.

Herbartianer Ziller[1] über das Verhältnis von Gefühl und ethischem Urteil aus: »Das Wohlgefallen ist keineswegs eine besondere Art der Lust, die mit der Befriedigung des Begehrens verbunden ist, wie bei der relativen Wertschätzung. Das Gute gewährt wohl Vergnügen, aber es ist nicht deshalb gut, weil es Vergnügen gewährt, sondern es gewährt Vergnügen, weil es vortrefflich ist. Das Urteil des Wohlgefallens geht also der Lust voran und steht schon vorher fest..... die Lust begleitet es nur«. Der terminus technicus »Wohlgefallen« in seiner Anwendung auf die ästhetische und ethische »absolute Wertschätzung« verrät hier nur die Unmöglichkeit, da wo überhaupt irgend etwas etwas anderem vorgezogen wird, von der Anerkennung der den Ausschlag gebenden Lustgefühle loszukommen. Schon der Sprachgebrauch versieht das Wort Wohlgefallen mit einem starken Gefühlston. An dessen Stelle setzt Ziller das Urteil über ein abstractes Willensverhältnis, das in dieser abgeblassten Form in dem psychologischen Thatbestand der Gewissensäußerung nirgends anzutreffen ist. Das Gefühl kann nicht erst nachfolgen, denn es ist gar keine andere Grundlage der Wertschätzung denkbar. Döhring sagt ganz richtig: »Alle wirkliche Wertausprägung geht vom Gefühl aus. Das Gefühl bejaht oder verneint den Wert; auf seiner Aussage beruht unmittelbar, aber auch endgültig der positive Wert, die Wertlosigkeit und der positive Unwert für das Subject, und alle Versuche, die Wertbestimmung von diesem Grunde loszulösen, können nur auf Täuschung beruhen«.

II. Gewissen und Gefühl.

Ist der Kern des Gewissens ein Gefühl, so kann sein psychologisches Wesen weiterhin genauer bestimmt werden, indem man den ursprünglichen Bestandteilen des Gewissens innerhalb des nunmehr gewonnenen kleineren Kreises ihren Ort anweist, d. h. die Merkmale sucht, durch welche sich die »sittlichen Gefühle« von andern Gefühlen unterscheiden. Ein Versuch in dieser Richtung hätte mehr Aussicht auf Erfolg, wenn die Gefühle überhaupt sich nur quantitativ unterscheiden würden.

1) Tuiskon Ziller, Allgemeine philosoph. Ethik. Langensalza 1880. S. 94 ff.

Dann könnte man allerdings, wie der Pessimist Eduard von Hartmann will, sämtliche Lust- und Unlustgefühle der Menschen zu einer Gesamtsumme addieren, um durch Vergleichung beider zu dem Schluss zu kommen, dass die Unlustsumme in der Welt größer sei als die Lustsumme. Scheinbare qualitative Unterschiede wären dann nur durch die Vorstellungen begründet, an welche die Gefühle sich knüpfen. Thatsächlich unterscheiden sich jedoch die Gefühle nicht bloß durch ein Mehr oder Weniger von Lust und Unlust, sondern durch ihre eigene specifische Verschiedenheit. »So wenig es möglich ist, überhaupt zu empfinden, ohne irgend etwas, oder richtiger etwie zu empfinden, rot oder süß, hart oder warm, so wenig es möglich ist, dieses Empfinden nur dem Grade nach stärker oder schwächer zu denken, ebenso unthunlich ist es, von einer Lust zu reden, die reiner Genuss überhaupt, und nicht der Genuss etwessen wäre, höchstens größer oder geringer, flüchtiger oder dauernder, aber qualitativ inhaltslos. Und ebenso wie das Rot zwar nicht die Abbildung der Ätherwellen ist, die sein Gesehenwerden veranlassen, wie aber doch diese Empfindung eine Übersetzung nur dieses bestimmten Reizes in die Sprache der Seele ist, und jeder andere Reiz eine andere solche Übertragung erfahren würde: ebenso ist die eigentümliche Lust, welche wir von irgend einem Eindruck oder einem Verhältnis mehrerer empfangen, keine Abbildung dieser Eindrücke, an die sich hinterher erst ein in allen Fällen qualitativ gleichartiges Wohlsein knüpfte, vielmehr ist jenes specifische Gefühl unmittelbar die unteilbare Übertragung des Wertes, welchen nur dieser bestimmte Fall der Anregung enthält, in diese Sprache der Lustempfänglichkeit. Wir sprechen von Lust und Unlust im allgemeinen gerade so wie von Bewegungen; man kann von der Richtung und Geschwindigkeit der letzteren abstrahieren, aber keine von ihnen kann vorhanden sein oder geschehen, bevor sie Geschwindigkeit und Richtung hätte; auch Lust und Unlust kann nirgend in dieser harmlosen und farblosen Allgemeinheit vorkommen, sondern sie hat immer ein bestimmtes Colorit, oder eigentlich sie *hat* es nicht, sondern sie *ist* es, wie denn auch die Bewegung nicht Geschwindigkeit und Richtung *hat*, sondern die irgend wohin gerichtete Geschwindigkeit ist. Man betrügt sich theoretisch um das Beste der Lust, wenn man meint, sie könne

irgendwo darin bestehen, dass man an etwas, wie man wohl zu sagen pflegt, seine Freude oder sein Vergnügen habe. Es ist gar nicht so, dass wir zuerst eine frostige Vortrefflichkeit irgend eines Umstandes anerkännten, und sie dann durch ein bestimmtes Quantum unserer Lust belohnten, die wir wie unsere allgemeine geistige Hausmünze überall gleichartig und nur in größeren oder geringeren Summen gegen den Wert der Eindrücke austauschten«[1]).

Doch lassen sich innerhalb dieser unendlich verschiedenartigen Gefühle Linien ziehen, indem diejenigen Gruppen, in welchen die Gleichartigkeit überwiegt, zusammengestellt werden. Je nachdem es körperliche oder geistige Zustände sind, an welche die Gefühle anknüpfen, kann man von körperlichen oder geistigen Gefühlen reden. Die geistigen Gefühle lassen sich wieder teilen in niedere, die sich auf das individuelle Wohl und Wehe beziehen — Freude, Trauer, Stolz, Neid, Hass, auch gesellige Gefühle, wie Liebe, so lange sie nicht durch sittliche Anschauungen geläutert sind — und höhere, die an allgemeingiltige geistige Güter der Menschheit sich knüpfen — die intellectuellen, ästhetischen, sittlichen und religiösen Gefühle.

Dadurch lassen sich die sittlichen Gefühle zunächst den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen gegenüber abgrenzen. Die Schule Herbart's findet das Eigentümliche der sittlichen Wertschätzung, welche ihrem psychologischen Wesen nach mit der ästhetischen zusammenfallen soll, in der Abwesenheit des Interesses. Die ethische Wertschätzung ist eine »uninteressierte, unwillkürliche, objective, unmittelbare«[2]). Bei der ethischen Wertschätzung werde das Wollen selbst als Object nach seinem absoluten Wert beurteilt. Dass dieser Unterschied kein durchgreifender ist, darüber kann uns schon Kant belehren, der in dieser Beziehung gerade das Gute mit dem Nützlichen zusammen dem Schönen gegenüberstellt. »In beiden«, sagt er[3]) mit Beziehung auf das Nützliche und das Gute, »ist immer der Begriff eines Zweckes, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich

1) Lotze, Mikrokosmus. 3. Aufl. Bd. II. S. 320 f.; vgl. auch Lotze, Grundzüge der praktischen Phil. S. 7 f.

2) Ziller, Ethik. S. 42.

3) Sämtliche Werke hersg. von Rosenkranz. IV, 50.

ein Wohlgefallen am Dasein eines Objects oder einer Handlung, d. h. irgend ein Interesse enthalten«. Nicht der »Wille an sich« nach seinen reinen Formverhältnissen ist Gegenstand der ethischen Wertschätzung, sondern der Wille, sofern er auf wirkliches Thun als Object gerichtet ist. Wenn es daher Ziller als Eigentümlichkeit der relativen Wertschätzung bezeichnet, dass sie da ist, wenn das Wollen auf das Object sich richtet, und wegfällt, wenn es sich abwendet [1]), so lässt sich dies genau ebenso von der ethischen Wertschätzung sagen. Einer etwaigen bleibenden Eigenschaft des Willens, z. B. der Tugend, steht gegenüber die andauernde Nützlichkeit oder Annehmlichkeit eines Gegenstandes; beide sind das Ergebnis einzelner Fälle der Wertbeurteilung, auf den Gegenstand als Eigenschaft übertragen.

Nicht viel glücklicher, aber lehrreicher ist Steinthal's Darstellung dieses Unterschieds. Er fasst die ästhetischen und ethischen Gefühle zusammen als »objective« gegenüber den »pathologischen« des Angenehmen und Unangenehmen [2]) und giebt als unterscheidende Merkmale noch folgende an: 1. die objectiven Gefühle versetzen uns nicht wie die pathologischen in einen leidenden Zustand; 2. die objectiven Gefühle haben ein Object, während bei den pathologischen Gefühlen der Fühlende selbst Object ist; 3. die objectiven sind von allgemeiner Geltung und absolutem Wert, während die pathologischen von Zufälligkeiten oder mechanischen Ursachen abhängen [3]). Keiner dieser drei Punkte bezeichnet einen ausschlaggebenden Unterschied. Das erste Merkmal scheint am meisten noch auf körperliche Gefühle der Lust und Unlust zu passen, und sie sind es auch, die bei der Unterscheidung gewöhnlich allein berücksichtigt werden. Es giebt jedoch auch Gefühle »pathologischer Art«, deren Veranlassung im Geistesleben liegt [4]). Eine genauere psychologische Betrachtung zeigt übrigens, dass der

1) Ziller, Ethik S. 38.

2) Steinthal, Allgemeine Ethik. Berlin, Reimer. 1885. S. 49 ff.

3) Steinthal legt damit mehr als die andern Herbartianer den Nachdruck auf das Gefühl. Das Gewissen ist ihm »die pathologische Lust der ethischen Selbstbilligung« und »die pathologische Unlust der ethischen Selbstmissbilligung«.

4) Es empfiehlt sich daher auch nicht, von »sinnlichen Gefühlen« im Gegensatz zu den ästhetischen und ethischen zu reden, weil in dieser Classification das, was wir »niedere geistige Gefühle« nennen, nirgends unterzubringen ist.

Unterschied, der mit dem »Leiden und Thun« gekennzeichnet werden soll, in Wirklichkeit gar nicht besteht, dass vielmehr alle Gefühle darin gleich sind, dass sie aus der fühlenden Thätigkeit der Seele hervorgehen, sobald die Vorbedingungen dazu gegeben sind. Diese Vorgänge vollziehen sich nach Gesetzen des Geisteslebens, über deren Wesen dadurch nichts ausgemacht wird, dass sie ein Leiden oder ein Thun genannt werden. Auch das Fehlen des Objects ist kein charakteristisches Merkmal der »pathologischen« Gefühle; denn einerseits wird auch das Angenehme und Unangenehme deutlich genug auf seinen Gegenstand bezogen, und andrerseits wird das einzelne Gefühl nie unmittelbarer auf das fühlende Subject übertragen, als bei der ethischen Beurteilung einer Handlung auf den Handelnden. Eben so wenig lässt sich die Allgemeingiltigkeit als unterscheidendes Merkmal der »objectiven« Gefühle unbedingt festhalten. Vielmehr ist im voraus anzunehmen und wird durch die Thatsachen bestätigt, dass die allgemeine Gleichmäßigkeit der leiblichen und geistigen Organisation des Menschen eine entsprechende Gleichmäßigkeit der in den körperlichen und niederen geistigen Gefühlen sich darstellenden Reactionen auf Hemmung und Förderung mit sich führt, dass aber diese Gleichmäßigkeit auf ethischem Gebiete ebenfalls, wenn auch vielleicht nicht in demselben Grade, durch individualisierende Momente durchbrochen wird, wie auf dem »pathologischen«. Nur der wichtige Unterschied bleibt allerdings bestehen, dass die ethische Beurteilung allein den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit und unbedingten Wert erhebt. Dies führt auf die richtigen Gesichtspunkte.

Vor allem darf nicht aus dem Auge gelassen werden, dass Gefühle und darum auch ihre Unterschiede nie erschöpfend beschrieben werden können. Sind das Fühlen und Wollen eigentümliche Vorgänge neben dem Denken, so können sie eben nicht in Denken aufgelöst werden; es muss ein Rest bleiben, der nur im Fühlen und Wollen selbst erlebt werden kann. Einem Wesen, das nur vorzustellen, aber weder zu fühlen noch zu wollen fähig wäre, könnte auch bei vollkommenster Intelligenz keine wirkliche Erkenntnis dessen beigebracht werden, was Fühlen und Wollen sei. Daher kann auch die eigentümliche Qualität der

Gefühle eben so wenig wissenschaftlich analysiert werden, als etwa der eigentümliche Charakter einer Farbe dem Blindgeborenen durch Worte beschrieben werden kann. Eine Theorie der Gefühle wird sich deshalb darauf beschränken müssen, die Verschiedenheit derselben nachzuweisen, sofern sie sich *rückwärts in den Veranlassungen* zeigt, an welche die Gefühle sich knüpfen, und *vorwärts in den Wirkungen*, die sie auf das übrige *Geistesleben* ausübt. Von diesem Gesichtspunkte aus ergiebt sich zunächst der genannte Unterschied der körperlichen und der geistigen und dann derjenige der niederen und der höheren geistigen Gefühle. Damit ist schon ein deutlicher Unterschied zwischen den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen und den sittlichen Gefühlen gegeben, da die ersteren teils den körperlichen, teils den niederen geistigen Gefühlen zuzuweisen sind, während die letzteren den höheren geistigen Gefühlen angehören. Die Eigentümlichkeit der sittlichen Gefühle innerhalb der höheren geistigen Gefühle kann jedoch ebenfalls nur innerhalb der bezeichneten Grenzen wissenschaftlich bestimmt werden. Im Folgenden soll ein Versuch gemacht werden, diese unterscheidenden Merkmale durch eine Tafel der höheren geistigen Gefühle nach den im Laufe der Untersuchung gewonnenen Grundsätzen übersichtlich zur Anschauung zu bringen. Natürlich sind darin nur diejenigen *Anknüpfungspunkte* und *Wirkungen* aufgenommen, welche zu dem *einen* Vorgang gehören, der durch das Auftauchen eines Gefühls und die dadurch sofort nach allgemeinen psychischen Gesetzen hervorgerufenen begleitenden Äußerungen der beiden andern Geistesthätigkeiten entstanden ist.

Tafel der höheren geistigen Gefühle.

Arten	Anknüpfungspunkte	Qualität	Wirkung auf das Vorstellen	Wirkung auf das Wollen
die intellectuellen	das innere Verhältnis der Vorstellungen	specifisch verschieden, doch nur erlebbar	material: die Wahrheit, formal: das richtige Denken	die Aufmerksamkeit
die ästhetischen	die Vorstellung schöner Formen in associativer Verbindung mit inhaltlichen Elementen		einzelne ästhetische Urteile und deren Verfestigung im ästhetischen Geschmack	schwach; auf die Festhaltung des Gefühls und unbestimmte allgemeine Einflüsse beschränkt
die sittlichen	Vorstellung von wirklichen Handlungen samt deren Beweggründen		einzelne sittliche Urteile über die Handlungen mit Übertragung auf die handelnde Person und Entstehung von sittlichen Grundsätzen	Anspruch auf unbedingte Bevorzugung gegenüber andern Beweggründen
die religiösen	Vorstellung einer Beziehung des Menschen zur Gottheit		Urteile über das Verhältnis der Gottheit zum einzelnen Menschen und zur Welt	Bedeutende Verstärkung oder Hemmung in der durch den gegebenen Vorstellungsinhalt bedingten Richtung

Hiernach ergeben sich hauptsächlich vier charakteristische Merkmale der sittlichen Gefühle[1]).

1) Von den religiösen Gefühlen wird hier abgesehen, da dieselben auf allen höheren Stufen der Religion die sittlichen Gefühle in sich aufnehmen. Die

I. Die Anknüpfungspunkte für alle höheren geistigen Gefühle sind immer Vorstellungen, für die sittlichen Gefühle aber Vorstellungen wirklicher Handlungen, während die Veranlassung der intellectuellen Gefühle Vorstellungen und Vorstellungsverhältnisse bilden, deren Verhältnis zur Wirklichkeit unwesentlich ist. Das innere Verhältnis der Vorstellungen hat durchaus kein Spiegelbild in der Wirklichkeit, und die ästhetischen Gefühle knüpfen sich auch da, wo der ästhetische Gegenstand Handlungen sind, wie in der dramatischen Kunst, an eine Welt des Scheines an. Die dargestellten Handlungen können zwar auch Gegenstand sittlicher Beurteilung werden, aber sie werden es erst durch die Illusion, als ob sie wirklich geschehen würden. Damit werden allerdings die sittlichen Gefühle in den Wirkungsbereich des Ästhetischen aufgenommen, ohne dass aber der principielle Unterschied der in diese Mischung eintretenden Gefühle dadurch verwischt würde.

II. Die Vorstellung wirklicher Handlungen bildet jedoch nicht für sich allein das vollständige Material zur Anknüpfung der Gefühle, sondern nur zusammen mit der psychologischen Ursache, mit dem Beweggrund, der für die Verwirklichung der vorgestellten Handlung den Ausschlag geben wird oder gegeben hat. Es giebt zwar auch Gefühle, welche sich an die Handlung allein anschließen. Dass diese jedoch nicht das reine sittliche Gefühl darstellen, das der psychologischen Untersuchung zu Grunde gelegt werden muss, ergiebt sich daraus, dass ihre Träger, auf die Notwendigkeit einer Berücksichtigung des Beweggrundes aufmerksam gemacht, in ihrem Gewissen unbedingt zustimmen.

III. Noch charakteristischer ist die Wirkung der sittlichen Gefühle auf die übrigen Geistesthätigkeiten. Das Urteil über das vorgestellte Object, welches durch jedes höhere Gefühl im Gebiete des Vorstellens hervorgerufen wird, gestaltet sich hier unmittelbar zu einem Urteil über die handelnde Person selbst. Allerdings können auch Gefühle, welche durch unlogisches Denken, durch geschmacklose Kunsterzeugnisse entstanden sind, zu Urteilen über die

dadurch bedingten Unterschiede werden in dem Abschnitt über »das religiös-bestimmte und das nicht religiös-bestimmte Gewissen« zur Sprache kommen.

Personen führen, von denen sie ausgehen; es überwiegt jedoch immer das Interesse am Object, und das Urteil ist von dem Gedanken begleitet, dass für Abweichungen von der gedachten Norm das erzeugende Subject nicht unbedingt verantwortlich zu machen sei, da der Fehler auch auf unzureichender Fähigkeit beruhen könne. Anders beim ethischen Urteil: für eine schlechte Handlung — das ist jedenfalls das unmittelbare Urteil des Gewissens, das hier allein in Betracht kommt — wird der Handelnde selbst, wenn er anders ein normaler Mensch ist, unbedingt verantwortlich gemacht, von der stillschweigenden Voraussetzung aus, dass er als Mensch überhaupt, ganz abgesehen von seinen individuellen Fähigkeiten, es besser wissen und besser handeln konnte, als er gehandelt hat. Das Urteil über die Handlung wird so zu einem Urteil über den Wert der Person.

IV. Am stärksten äußert sich die eigenartige Wirkungsweise der sittlichen Gefühle auf dem Gebiete des Wollens. Sie zeichnen sich vor allen andern den Willen beeinflussenden Elementen dadurch aus, dass sie den Anspruch auf unbedingte Bevorzugung vor allen andern Beweggründen erheben. Es giebt überhaupt keine andere Gruppe der Gefühle, welche diesen Anspruch macht[1]). Keine Folgerichtigkeit des Denkens, keine Harmonie des Schönen, und vollends kein individueller Wunsch ist so wertvoll, dass sie nicht, sobald das Gewissen in den Kampf der Beweggründe eintritt, ihre Ansprüche aufgeben müssten. Der höhere Wert des Guten wird freilich oft genug nicht durch die That besiegelt, aber der nicht berücksichtigte Anspruch wird dann von neuem bestätigt durch die nachfolgende Reue und das böse Gewissen.

III) Arten des Gewissens.

Auf Grund dieser Ansicht über das Wesen des Gewissens lassen sich die thatsächlichen Erscheinungen desselben am besten erklären; insbesondere fällt auch auf die herkömmlichen Unterscheidungen

1) Wundt (Ethik S. 417) sieht daher die Eigentümlichkeit des Gewissens in der Ausbildung »imperativer« Motive, welche sich mit der Vorstellung verbinden, dass sie allen bloß »impulsiven« Motiven vorgezogen werden müssen.

innerhalb des Gewissensbegriffs erst das rechte Licht. Eine Darstellung der verschiedenen Arten des Gewissens wird zugleich zur Klarstellung einiger noch nicht berührter Seiten der Gewissenserscheinung führen.

1) Primäres und secundäres Gewissen.

Die erste dieser Unterscheidungen bezieht sich auf die psychologische Entwicklung des Gewissens. Die ursprünglichen Elemente desselben werden als primäres Gewissen unterschieden von den nachfolgenden abgeleiteten Elementen, dem secundären Gewissen. Unter der Voraussetzung, dass das Gewissen ein besonderes Vermögen oder Organ der Seele sei, wurde dann gewöhnlich dieses als primäres Gewissen von seinen Äußerungen als secundärem unterschieden oder wurde wenigstens das primäre Gewissen als die a priori bestehende Norm bezeichnet, deren Anwendungen in den einzelnen Thätigkeiten des Gewissens als secundäres Element heraustreten. So nennt Schlottmann[1]) das gute und böse Gewissen secundäres Gewissen, und primäres Gewissen »das sich gleichbleibende und unwandelbare Moment unseres Selbstbewusstseins«, das durch seine »normierende und richtende Dignität« jene »freudige und schmerzliche Affection unseres Selbstbewusstseins« hervorruft. Das letztere definiert er auch folgendermaßen: »Das primäre Gewissen, in seiner Allgemeinheit gefasst, ist das der menschlichen Natur wesentliche Bewusstsein des Sittengesetzes in seiner organischen Totalität, welches Bewusstsein für einen jeden einzelnen Pflichtfall als ein diesem entsprechendes unmittelbares sittliches Wissen und sittlicher Trieb zur Erscheinung kommt«. Von dieser Verdichtung des Gewissensbegriffs zu einem Vermögen oder zu einer ruhenden Norm, die auf ihre Anwendung wartet, wird weiter unten zu reden sein. Die einfache Betrachtung des psychologischen Thatbestandes führt jedoch auch für sich allein schon zu der Annahme, dass gerade das Umgekehrte richtig ist. Das Erste und Ursprüngliche sind vielmehr jene unwillkürlichen Regungen des sittlichen Gefühls, welche, durch die Vorstellung bestimmter

1) »Über den Begriff des Gewissens«. Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1859. S. 97 ff.

Handlungen veranlasst, als Billigung und Missbilligung, nach gewöhnlichem Sprachgebrauch: als gutes und böses Gewissen, zum Bewusstsein kommen. Erst nachträglich bemächtigt sich das Denken, wie aller einzelnen Vorgänge im menschlichen Geistesleben, so auch dieser Lust- und Unlustgefühle, und führt secundär zur Bildung sittlicher Grundsätze und Normen.

Wir können jedoch auch dabei nicht stehen bleiben. Der Ausdruck »primär« darf nicht so verstanden werden, als ob es, etwa kurz nach dem Erwachen der Seele zum Selbstbewusstsein, eine Zeit gegeben hätte, in welcher sich die Äußerungen des Gewissens auf jene einfachen sittlichen Gefühle allein beschränkt hätten, bis im Laufe einer späteren Entwicklung das Denken sittliche Urteile und Regeln des Handelns und das Wollen Motive daraus gewann. Vielmehr wird von der Überzeugung aus, dass es kein menschliches Geistesleben giebt, in welchem nicht alle drei Functionen der Seele, wenn auch in sehr verschiedener Mischung, zugleich thätig sind, auch dem Denken und Wollen von Anfang an eine Teilnahme an den Äußerungen des Gewissens zugestanden werden müssen. Sobald überhaupt das Gewissen sich äußert, bilden sich, wenn auch noch in unvollkommener Weise, sittliche Urteile, und beginnt eine Norm sich zu gestalten für das, was man thun und was man nicht thun soll; sobald gut und böse unterschieden wird, tritt es auch unter die Beweggründe des Willens ein und macht seine Ansprüche auf unbedingte Bevorzugung geltend. Mit zunehmender geistiger Entwicklung treten dann diese beiden Functionen immer deutlicher hervor. Der Inhalt eines Sittengesetzes tritt ins volle Licht des Bewusstseins, und das Verhältnis zu demselben wird in einer gewohnheitsmäßigen Form des Handelns, im Charakter, fixiert. Aber auch auf dieser Stufe finden sich noch jene ursprünglichen Regungen des Gewissens, nur vielfach beeinflusst durch die intellectuelle Entwicklung des sittlichen Bewusstseins, ebenso wie die Ausbildung ästhetischer Principien auf den unmittelbaren Eindruck des Schönen zurückwirkt.

Es lassen sich also nicht etwa zwei Stufen der Entwicklung des Gewissens als primäre und secundäre zeitlich gegen einander abgrenzen, sondern die Elemente der späteren Ausbildung finden sich keimartig schon im Anfang, und die einfachsten Formen

sind ebenfalls noch später wirksam. Die Entwicklung des menschlichen Geistes zeigt allerdings einen Fortgang von dem Überwiegen der primären zu dem Überwiegen der secundären Elemente, ohne dass jedoch an irgend einem Punkte die einen oder die anderen ganz fehlen würden. Gass hat daher nicht Unrecht, wenn er von dieser Unterscheidung sagt: »Natürlich ist sie lediglich von theoretischer Bedeutung, denn im Bewusstsein bleiben ihre Verhältnisse so fließend, dass es unmöglich ist, sie abzugrenzen«[1]. Nur wäre dieser Verzicht auf die zeitliche Abgrenzung zu beschränken, welche fast immer an dem das ganze Geistesleben beherrschenden Gesetz der allmählichen Entwicklung scheitern wird. Die einfache psychologische Scheidung und Kennzeichnung der ursprünglichen und der abgeleiteten Elemente der Gewissenserscheinung ist trotzdem möglich; oder kurz gesagt: die Priorität, welche durch den Ausdruck primär bezeichnet wird, ist nicht eine zeitliche, sondern eine principielle. Das Primäre sind die ursprünglichen Regungen des sittlichen Gefühls, welche an die Vorstellung einer Handlung sich knüpfen, und das Secundäre die Urteile und Beweggründe für das Wollen, welche nach allgemeinen Gesetzen des Geisteslebens daraus entstehen müssen, samt den Rückwirkungen, welche von da wieder auf die ursprünglichen Gefühlsregungen ausgehen. Man könnte diese Unterscheidung in ähnlicher Weise auch auf die übrigen höheren geistigen Gefühle anwenden.

2) Gutes und böses Gewissen.

Die zweite der herkömmlichen Unterscheidungen bezieht sich auf den Charakter der Gewissensäußerung selbst. Man unterscheidet ein gutes und ein böses Gewissen, je nachdem es gute oder böse Handlungen sind, an welche sich die sittlichen Gefühle knüpfen. Es ist jedoch leicht zu ersehen, dass dieser Sprachgebrauch ungenau ist. Die sprachliche Fassung wäre dann richtig, wenn das Gewissen selbst einer ethischen Beurteilung unterworfen und auf Grund derselben mit den Prädicaten »gut« und »böse« versehen würde. Anstatt dessen bezeichnet hier der Sprachgebrauch den Gewissenszustand nach der Art der Handlungen, auf deren Vorstellung er erfolgt.

1) Lehre vom Gewissen. S. 106.

Richtig ist aber die psychologische Beobachtung, welche dem herkömmlichen Sprachgebrauch zu Grunde liegt und von dem Gegensatz der Lust- und Unlustgefühle ausgeht, welche den Kern des Gewissens bilden. Derjenige hat ein gutes Gewissen, welcher eine Handlung begangen hat oder begehen will, die auf Grund sittlicher Lustgefühle von dem Gewissen gebilligt wird, und derjenige ein böses, der eine Handlung begangen hat oder begehen will, welche auf Grund von Unlustgefühlen missbilligt wird. Beide Arten des Gewissens scheinen indes einander nicht gleichgeordnet zu sein. Nicht bloß ist vom bösen Gewissen viel häufiger die Rede, als vom guten, sondern der Ausdruck »gutes Gewissen« scheint überhaupt keine selbständige Bedeutung zu besitzen, sofern er gewöhnlich nur das Nichtvorhandensein eines bösen Gewissens bezeichnen soll. Vielleicht ließe sich dafür sogar eine phonetische Begründung beibringen. »Er hat ein gutes Gewissen« legt meist diejenige eigentümliche Färbung und Erhöhung des Tons auf »gut«, welche das vorwiegende Interesse an der Abweisung des Gegenteils zu begleiten pflegt.

In der That hat diese Ansicht auch Fürsprecher gefunden. Nach Gass ist das Gewissen überhaupt »nichts anderes, als der stetige Begleiter der in unserem Bewusstsein sich ergebenden Schwierigkeiten, Störungen oder Schwankungen, welche als vergangene und gegenwärtige angezeigt oder als bevorstehende und mögliche verhütet werden sollen«, es ist »der unbestechliche Richter unserer Schwachheit«[1]. Ritschl, der diese Auffassung teilt, drückt sich kurz und klar so aus: »Das gute Gewissen ist überhaupt etwas Negatives, d. h. es ist der Ausdruck für die Abwesenheit des bösen Gewissens«[2].

Bei dieser Auffassung hätte also der Gegensatz, der das ganze sittliche Leben durchzieht, psychologisch im Gewissen keine vollberechtigte Stelle. Das Gute, das sonst in jeder ethischen Betrachtung als das selbständige andere Glied des ethischen Gegensatzes neben das Böse tritt, würde im Gewissensbegriff auf eine Negation beschränkt. Dies mag für denjenigen vielleicht weniger

1) Lehre vom Gewissen S. 89.
2) Vortrag über das Gewissen. 1876. S. 13.

Bedenken haben, der nur die unmittelbaren Regungen des sittlichen Gefühls Gewissen heißen will. Wer aber von diesem primären Gewissen die secundären Elemente überhaupt nicht trennen zu können glaubt, der wird sich auch der Annahme nicht entziehen können, dass der überall vorhandene ethische Gegensatz auch im Gewissen seine psychologische Grundlage haben werde, mit anderen Worten: dass das positive Urteil: »diese Handlung ist gut« auch auf einer positiven Regung des Gewissens beruht. Mit der entgegengesetzten Anschauung kommt man zu unhaltbaren Folgerungen, wie die von Ritschl: »Die Erscheinungen sittlicher Verstocktheit, an welchen kein Grad von rügendem oder bösem Gewissen wahrgenommen wird, sind in ihrer Art auch Proben von gutem Gewissen«[1]. In ein eigentümliches Licht wird die Frage gerückt, wenn Gass das sittliche Ideal für seine Anschauung ins Feld führt: für den sittlich vollendeten Menschen könne die große Gebundenheit, die im Wesen des Gewissens und seiner dem Menschen überlegenen und gegenüberstehenden Macht liege, nicht mehr vorhanden sein. Diese Gebundenheit ist eben durch die Beschränkung auf das böse Gewissen in den Gewissensbegriff erst hineingelegt. Das gute Gewissen schließt vielmehr ein Bewusstsein der Freiheit, ein Gefühl idealer Lust, in sich, das gerade auf der höchsten Stufe sittlichen Lebens seine höchste Steigerung erfahren muss und mit Recht im religiösen Begriff der Seligkeit ein Hauptelement bildet.

Übrigens steht auch der Sprachgebrauch dieser Auffassung nicht entgegen. Vielmehr wurde von Anfang an der ethische Gegensatz, sobald er auf das Gewissen bezogen wurde, — in der alten Zeit am deutlichsten bei Seneca und im Neuen Testament — auch durch zwei positive Bezeichnungen des Gewissens als gutes und böses fixiert. Auch für die thatsächliche Verwendung des Ausdrucks »gutes Gewissen« im rein positiven Sinn fehlt es nicht an Beispielen. Man spricht auch von gutem Gewissen bei dem, der am Abend auf den in treuer Pflichterfüllung verbrachten Tag zurückblickt, ebenso da, wo eine gute That der Aufopferung für andere vollbracht wurde.

Dass der positive Charakter des guten Gewissens hinter dem

1) a. a. O. S. 14.

des bösen zurücktritt, ist im Wesen des Gewissens und im Charakter der psychologischen Bedingungen des Gefühlslebens begründet. Der Einklang zwischen dem Gewissen und den Handlungen, auf welchen das gute Gewissen beruht, kommt naturgemäß nicht so deutlich zum Bewusstsein, wie der Widerspruch zwischen beiden. Es ist daher eine richtige Beobachtung, aber kein Beweis für seine Anschauung, wenn Ritschl sagt: »Niemand wird die im Verlauf der rechten Handlung entstehende Befriedigung über dieselbe in der auffallenden und überraschenden Weise erfahren, wie ihn bei einer unrechten That das rügende Gewissen überfällt«[1]. Denn diese Verschiedenheit müsste Ritschl auch dann constatieren, wenn er den positiven Charakter des guten Gewissens anerkennen würde. Weiter kommt hier die psychologische Thatsache in Betracht, dass die Stärke der auf einander folgenden Gefühle durch den Gegensatz bedingt ist. Das gute Gewissen wird daher dann besonders deutlich hervortreten, wenn es in Gegensatz zu den Regungen eines bösen Gewissens tritt. Wenn daher das Wesen des guten Gewissens in der Abwesenheit des bösen gesucht wird, so liegt darin die richtige Beobachtung, dass eben ein Element des bösen Gewissens der Gegensatz gegen das abwesende Gute ist. Beides sind Correlate, und man könnte ebensogut sagen, das böse Gewissen sei die Abwesenheit des guten. Der Erkenntniswert dieser Bezeichnung ist aber in beiden Fällen nicht größer, als wenn man die Gesundheit als Abwesenheit der Krankheit und umgekehrt bezeichnet.

3) Gesetzgebendes und urteilendes, vorangehendes und nachfolgendes Gewissen. Gewissen im übertragenen Sinne.

Schon die älteren Moralisten unterschieden ein vorangehendes und ein nachfolgendes Gewissen. Dieser Unterschied wurde vielfach mit anderen Unterscheidungen vermischt. Das vorausgehende und nachfolgende Gewissen wurde dem gesetzgebenden und urteilenden oder dem gesetzgebenden und rügenden gleichgesetzt. Die letztere Scheidung, z. B. von Ritschl und Kittel[2]) befürwortet, ist nach den obigen Ausführungen nicht ganz voll-

1) a. a. O. S. 17.

2) Sittliche Fragen. Ethisches u. Apologetisches über Freiheit, Gewissen und Sittengesetz. Stuttgart 1885. S. 97 ff.

ständig, da das urteilende Gewissen sich nicht bloß als rügendes, sondern auch als billigendes äußert. Aber auch wenn man diese Ergänzung hinzunimmt, decken sich beide Unterscheidungen nicht.

Kittel identificiert sogar primäres rügendes nachfolgendes und secundäres gesetzgebendes vorausgehendes Gewissen. Dass die primären und secundären Elemente nicht einfach zeitlich aneinandergereiht werden können, wurde schon nachgewiesen. Aber auch das gesetzgebende Gewissen lässt sich nicht einfach als vorausgehendes bezeichnen. Die rein gesetzgebende Thätigkeit würde vielmehr zu dem Zeitpunkt einer bestimmten That gar nicht in Beziehung stehen; das gesetzgebende Gewissen als solches ist weder ein vorangehendes noch ein nachfolgendes. Das urteilende Gewissen aber bezieht sich zwar immer auf eine bestimmte Handlung, aber es muss nicht immer der Handlung nachfolgen. Die Vorstellungen von Handlungen, welche durch Erregung sittlicher Gefühle zu sittlichen Urteilen führen, können entweder Vorstellungen vergangener oder Vorstellungen künftiger Handlungen sein. Es giebt daher ebenso ein vorangehendes wie ein nachfolgendes urteilendes Gewissen.

Versteht man aber unter gesetzgebendem Gewissen nicht bloß dasjenige, welches Gesetze giebt, sondern auch die Anwendung dieser Gesetze auf einen einzelnen Fall, so lassen sich zwischen gesetzgebendem und urteilendem Gewissen keine genauen Grenzlinien mehr ziehen. Sobald sittliche Gefühle sich regen, führen sie auch zur Bildung von Regeln oder Gesetzen, und eben deshalb ist jedes sittliche Urteil schon durch eine sittliche Gesetzgebung bedingt. Eine etwaige Unterscheidung könnte darum höchstens auf ein Vorwiegen des Gefühlselements oder der durch das Denken vermittelten Anwendung von Gesetzen begründet werden. Besser redet daher Gass beim vorangehenden Gewissen von einer verpflichtenden, beim nachfolgenden von einer kritischen Function und charakterisiert sie folgendermaßen: »Jede kritische Äußerung bezieht sich nämlich auf das Bewusstsein überhaupt, jede verpflichtende auf den Willen, die erstere lässt der Mensch gewissermaßen über sich ergehen, die letztere ergreift seine Willenskraft«[1]).

1) Lehre vom Gewissen S. 199.

Am besten bleibt man jedoch bei der einfachen Unterscheidung: vorausgehendes und nachfolgendes Gewissen, weil gerade das zeitliche Verhältnis zur That den psychologischen Unterschied bedingt. Das vorausgehende Gewissen wendet sich mit jenem Anspruch auf unbedingte Berücksichtigung an den Willen; es fordert Verwirklichung der gebilligten und Vermeidung der missbilligten Handlungen. Für das nachfolgende hat der Wille zu der geschehenen That keine Beziehung mehr, weil die Entscheidung schon getroffen ist. Es tritt vielmehr eine Verstärkung der sittlichen Gefühle ein, die sich gerade durch den Gedanken bis zur Gewissensqual steigern kann, dass das Geschehene nicht mehr zu ändern ist. Natürlich fehlt auch hier nie die Thätigkeit des Willens, wenn sie sich auch auf neue Vorsätze in der Richtung des Guten beschränkt.

Manche weisen neben dem vorangehenden und nachfolgenden noch dem begleitenden Gewissen eine besondere Stellung an; dazu liegt jedoch kein genügender Anlass vor. Auch in den mit der That angeblich durchaus gleichzeitigen Gewissensregungen überwiegt doch immer entweder der Charakter der schon begangenen oder der noch zu begehenden That. Gilt dies nicht von der ganzen Handlung, so gilt es von den einzelnen zeitlichen Abschnitten derselben, deren einzelne Stufen in der Annäherung an die Vollendung der That von vorangehenden und nachfolgenden sich steigernden Gewissensäußerungen umgeben sind.

Der Sprachgebrauch weist auch noch ein Gewissen im übertragenen Sinn auf. Man redet von einem künstlerischen oder einem wissenschaftlichen Gewissen. Zweierlei soll wohl mit dieser Übertragung gesagt sein. Einerseits werden Wahrheit und Schönheit als Ideale, welche das wissenschaftliche Denken und das künstlerische Schaffen im einzelnen regeln sollen, mit dem sittlichen Ideal verglichen, welches das Handeln regeln soll; andererseits wird damit angedeutet, dass auch andere geistige Mächte, wie Kunst und Wissenschaft, in das große Gebiet sittlicher Aufgaben gehören, deren Erfüllung das Gewissen fordert und deren Nichterfüllung es rächt. Doch ist dieser Sprachgebrauch weder hinreichend klar umgrenzt, noch wissenschaftlich genug begründet, um zu einer Erweiterung des Gewissensbegriffs zu nötigen.

4) Das religiös-bestimmte und das nicht religiös-bestimmte Gewissen.

Endlich ist hier noch die Verschiedenartigkeit der Gewissensäußerungen zu erwähnen, sofern sie durch die Religion hervorgerufen wird. Dabei ist vorausgesetzt, dass es Gewissensäußerungen giebt, die nicht an sich schon religiös bestimmt sind. Diese Voraussetzung wird jedoch nicht von allen Ethikern geteilt und ist darum zu prüfen.

Am entschiedensten bezeichnet Schenkel[1]) das Gewissen geradezu als »das religiöse Organ des menschlichen Geistes« und damit als die Quelle der Religion und der Dogmatik. Er sagt weiter darüber: »Jedoch sind wir im Gewissen uns unserer selbst nicht lediglich, wie wir als solche, sondern immer so wie wir auf Gott bezogen sind, bewusst, d. h. das Selbstbewusstsein ist im Gewissen auf ursprüngliche Weise immer zugleich mit dem Gottesbewusstsein gesetzt«. Ebenso sieht Schmidt[2]) im Gewissen die »sittlich-religiöse Centralinstanz« des Menschen. Eine von Schenkel etwas abweichende Ansicht vertritt J. Chr. v. Hofmann[3]), der im Gewissen weniger eine Quelle der Lehre, als eine Art Urteil Gottes über das Verhalten der Menschen zu ihm sieht. Die nach Hofmann mit dem Wort Gewissen bezeichnete Erfahrung ist die, »dass der Mensch, sei es, dass er im Begriffe ist, etwas zu thun, oder dass er etwas gethan hat, inne wird, wie anders sein Verhalten sein müsste, als es wirklich ist, wenn er Gott für sich haben wollte, anstatt ihn wider sich zu haben«. Wuttke[4]) weist zwar Schenkel's Gesamtauffassung ab, sagt aber doch auch: »da das Gewissen eine Offenbarung des Sittengesetzes als des göttlichen Willens ist, so ist es nie ohne Gottesbewusstsein, ist die eine Seite desselben selbst, ist an sich etwas religiöses und aus dem bloßen Weltbewusstsein nicht zu erklären«. Auch Biedermann,

1) Christliche Dogmatik, vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. 1858. I, S. 135—155. Herzog's Realencyklopädie 1. Aufl. Bd. V. S. 129—142 (in der 2. Aufl. von Kähler). Schenkel's Bibellexikon II, S. 453 ff.

2) Das Gewissen. 1889. S. 355 f.; 370.

3) Theologische Ethik. 1878. S. 39 ff.

4) Handbuch der christlichen Sittenlehre. 3. Aufl. Leipzig 1886. I, S. 312. 509. 307.

der richtig die einfache Frage voranstellt, worin die psychologische Thatsache des Gewissens bestehe, vermischt doch gleich mit der Feststellung dieser Thatsache die theologische Speculation, wenn er das Gewissen als den »Process im Geistesleben des menschlichen Ich« bezeichnet, »bei dem aber das Ich selbst das active Subject nur des einen Momentes ist, während das andere Moment ein ihm als diesem bestimmten endlichen Ich gegenüberstehendes unendliches Subject hat«[1].

Die Anschauung Schenkel's und die eben gekennzeichneten verwandten Ansichten haben auch von theologischer Seite vielfachen Widerspruch gefunden[2]. Selbst in der vielumstrittenen Lehre des Neuen Testaments von der συνείδησις[3] ist von einem Gewissen die Rede, das, gerade weil es auch unabhängig von Religion und Offenbarung vorhanden ist, als selbständige Quelle sittlicher Urteile und mittelbar als Zeugnis für die Offenbarung verwendet werden kann, was besonders Kähler überzeugend nachweist.

Wir haben diese Frage nur vom psychologischen Standpunkt aus zu betrachten. Dieser Standpunkt ist aber hier nicht etwa ein willkürlich gewählter, sondern er ist die Voraussetzung auch jeder theologischen Betrachtung. Es ist durchaus keine Klarheit über das Verhältnis des Gewissens zum Gottesbewusstsein zu erzielen, wenn nicht zuvor psychologisch festgestellt ist, ob wirklich Äußerungen des Gewissens auch ohne Beziehung auf Gott vorkommen. Methodisch genau davon zu scheiden ist die theologische Auffassung, wonach die Aussprüche des Gewissens als Wille Gottes anzusehen sind. Es handelt sich hier nicht darum, was für theologische Ansichten über das Gewissen möglich und richtig sind, sondern um die Frage, ob in jeder Gewissenserscheinung, wie sie thatsächlich vorliegt, sich psychologische Elemente finden, welche sonst dem religiösen Bewusstsein eigen sind. Ist dies nicht der Fall, so könnte auch nicht gesagt werden, das Gewissen sei an sich schon Gottesbewusstsein.

1) Dogmatik. 2. Aufl. I, S. 275 f.

2) Vgl. Gass, a. a. O. S. 123 ff. Hofmann, Lehre vom Gewissen. S. 217 ff. Ritschl, Vortrag S. 8. Weckesser, Zur Lehre vom Wesen des Gewissens. Bonn 1886. S. 45—48.

3) Am ausführlichsten darüber Kähler, Das Gewissen. S. 216—293 und Schmidt, Das Gewissen. S. 92—205.

Stellen wir die psychologische Frage in dem genannten Sinn, so wird sie einfach zu beantworten sein. Wir denken dabei im Anschluss an die Vertreter der Schenkel'schen Anschauung zunächst an die christliche Religion, deren Einfluss auf das Gewissen unserer unmittelbaren Beobachtung zugänglich ist. Hier liegt der Einwand nahe, unsere ganze Ethik und alle unsere sittlichen Anschauungen seien begründet und beeinflusst durch das Christentum und darum auch das Gewissen stets auf diesem Boden erwachsen. Dies hindert jedoch nicht, die Frage zu stellen, ob innerhalb dieser vom Christentum beeinflussten Sphäre Äußerungen des Gewissens ohne Beziehung auf Gott vorkommen. Wenn es auch im ganzen Bereich der christlichen Völker keine sittlichen Anschauungen geben sollte, die aus nicht-christlichem Boden heraus selbständig erwachsen sind, — das ist eine geschichtliche Frage — so bleibt doch die psychologische Frage bestehen, ob thatsächlich jede einzelne in diesem Gebiete sich findende Gewissensäußerung Elemente des Gottesbewusstseins an sich trägt. Psychologisch betrachtet könnten sich selbst bei dem einzelnen Christen, für welchen der christliche Glaube die sein inneres und äußeres Leben bestimmende Macht geworden ist, noch Augenblicke der Gewissensäußerung finden, welche nicht vom Gedanken an Gott getragen sind, so gewiss sich Elemente des Handelns bei ihm finden können, welche nicht durch den Willen Gottes bestimmt sind.

Dass es aber überhaupt Gewissenserscheinungen ohne die psychologischen Merkmale des religiösen Bewusstseins giebt, wird nicht bestritten werden können. Es giebt, besonders in unserer Zeit religiöser Indifferenz, immer Leute genug, für welche das Gewissen ein wirksamer Factor des inneren Lebens ist, ohne dass die Äußerungen desselben religiös bestimmt sind. Sobald dieses aber zugegeben wird, fällt Schenkel's Auffassung dahin. Man kann dann noch sagen, das Gewissen, das eigentlich und wahrhaftig diesen Namen verdiene, sei doch nur da, wo es nicht bloß sittliches, sondern auch religiöses Centralorgan sei; aber man spricht damit nicht eine psychologische Betrachtung aus, sondern einen dogmatisch-ethischen Satz, der von theologischen Voraussetzungen abhängig ist.

Nehmen wir also an, dass es Äußerungen des Gewissens giebt,

welche nicht religiös bestimmt sind, so erwächst daraus die Aufgabe, den psychologischen Unterschied zwischen dem religiös-bestimmten und dem nicht religiös-bestimmten Gewissen festzustellen. Wir sehen dabei ab von der Ermittlung des Inhalts beider Gewissenserscheinungen und den theologischen und religionsphilosophischen Fragen, die sich daran knüpfen — das christliche Gewissen z. B. ist nach seinem Inhalt der richtige Ausgangspunkt für den Aufbau einer christlichen Ethik — und fassen allein das psychologische Wesen derselben ins Auge. Eben deshalb ist es auch möglich, die Frage ganz allgemein zu stellen: Welches sind die psychologischen Merkmale, welche den Äußerungen des religiös-bestimmten Gewissens im Unterschied von dem nicht religiös-bestimmten Gewissen gemeinsam sind.

Es lassen sich hauptsächlich drei solcher Merkmale des »religiösen Gewissens«, wie man es kurz nennen kann, aufweisen [1]).

Das erste besteht darin, dass eine Verstärkung des sittlichen Gefühls stattfindet. Die Motive, welche die Religion dem Handeln darbietet, mögen ihrem Inhalt nach sein, welche sie wollen: da wo die Religion wirklich mit dem Gewissen in Verbindung tritt, steigert sie das sittliche Gefühl und erhöht damit die Kraft der Verbindlichkeit, mit welcher das Sittengesetz auftritt. Dadurch kann natürlich der verschiedenartigste Gewissensinhalt, auch bedeutende Verirrungen des sittlichen Urteils, sanctioniert werden; aber überall ist die psychologische Wahrnehmung die, dass das sittliche Gefühl an Intensität zunimmt.

Ob die Sittlichkeit selbst dadurch eine wesentliche Förderung erfährt, soll hier nicht untersucht werden. Jedenfalls aber ist von der intensiven Steigerung der sittlichen Gefühle auch zu erwarten, dass der Einfluss derselben auf das übrige Seelenleben sich ausbreitet. Und diese extensive Verstärkung des sittlichen Gefühls bekommt noch neue Nahrung durch den eigentümlichen Charakter der Religion, die darauf hinzielt, das gesamte Geistesleben des Menschen zu beeinflussen.

1) Eine Ergänzung zu dieser Betrachtung der psychologischen Thatsachen bildet die Ausführung über den Einfluss der Religion als einer geschichtlichen Macht auf die Gewissensentwicklung. Siehe unten.

Ein drittes Hauptmerkmal, durch welches, psychologisch betrachtet, das religiöse Gewissen von dem bloß sittlichen Gewissen sich unterscheidet, ist eine Veränderung der Qualität. Das Gewissen des Christen, dessen ganzes sittliches Bewusstsein von dem Glauben an eine Erlösung von der Sünde durch Christum und an ein darauf gegründetes Gottesreich durchdrungen ist, kann auch qualitativ nicht dem Gewissen dessen gleichgesetzt werden, der sich gewöhnt hat, ohne Glauben an einen Gott sittliche Pflichten anzuerkennen, deren Wert und verpflichtende Kraft in ihnen selbst ruhen soll. Ebenso sehen wir auch in anderen Religionen das sittliche Gefühl da, wo es eine Verbindung mit der Religion eingeht, einen qualitativ anderen Charakter annehmen. Alle Elemente des religiösen Bewusstseins wirken dabei zurück auf das sittliche Gefühl. Da der wichtigste Factor des religiösen Bewusstseins aber wiederum ein Gefühl ist, was hier freilich nicht weiter bewiesen werden kann[1]), so lässt sich auch die eigenartige Verbindung, welche das Gewissen mit dem religiösen Bewusstsein eingeht, nicht näher beschreiben. Es entsteht aus dieser Mischung der Gefühle ein neue Gefühlsqualität, die zwar nach ihrem Ausgangspunkt und ihren Wirkungen beschrieben, ihrem innersten Wesen nach aber nur erlebt werden kann.

Zweiter Abschnitt.

Die Entstehung des Gewissens.

Die zweite Hauptfrage, welche zum Zweck der gründlichen psychologischen Untersuchung eines geistigen Vorgangs aufgeworfen werden muss, ist die nach seiner Entstehung. Beide Fragen, die nach dem Wesen und die nach der Entstehung des Gewissens, stehen in einem gewissen Zusammenhang mit einander. Sie sind zwar methodisch streng auseinander zu halten — denn ein

1) Vgl. die Tafel der höheren geistigen Gefühle S. 178.

guter Teil der Unklarheit im Gebiete des Gewissensbegriffs kommt auf Rechnung einer Vermischung dieser beiden Fragen — aber sie sind in ihren Ergebnissen teilweise von einander abhängig. Wer die einzelnen Gewissenserscheinungen als das einfache Ergebnis von verstandesmäßigen Erwägungen z. B. über das, was nützlich ist, betrachtet, wird wenig geneigt sein, eine ursprüngliche Gewissensanlage anzunehmen; wer dagegen in den Äußerungen des Gewissens eine besondere Art von Gefühlen sieht, wird kaum der Annahme ausweichen können, dass diese eigenartigen psychologischen Erscheinungen in einer eigentümlichen Anlage der Seele begründet seien. Die folgende Untersuchung soll jedoch auch für denjenigen Beweiskraft enthalten, der die vorangehende Wesensbestimmung des Gewissens nicht zu teilen vermag; es werden daher auch diejenigen Ansichten über die Entstehung des Gewissens berücksichtigt werden, die an und für sich schon mit der im ersten Abschnitt dargelegten Auffassung des Gewissens nicht vereinbar sind.

Es sind hauptsächlich drei Fragen, durch deren Beantwortung die Entstehung des Gewissens erklärt werden kann:

I. Ob demselben eine Anlage zu Grunde liegt, was durch eine Prüfung des Für und Wider an der Hand der in der Gegenwart sich findenden Ansichten festgestellt werden kann.

II. Bejahendenfalls, welcher Art diese Anlage ist.

III. Wie diese Anlage sich entwickelt.

Zum Schluss wäre dann noch die Bedeutung dieser Frage nach der Entstehung des Gewissens für die Ethik zu behandeln, da von diesem Punkte häufig die Entscheidung auch der psychologischen Frage abhängig gemacht wurde.

I. Prüfung der Hauptansichten nach ihrem gegenwärtigen Stande.

In Beziehung auf die Frage nach der Entstehung des Gewissens stehen sich zwei Hauptansichten gegenüber: der Apriorismus, der die Gewissensäußerungen auf eine ursprüngliche Anlage, gewöhnlich ein besonderes Vermögen, zurückführt, und der Empirismus, welcher dieselben rein aus der Erfahrung abzuleiten

sucht. Der Apriorismus blieb jedoch gewöhnlich nicht innerhalb der Grenzen der rein psychologischen Ansicht, sondrn fasste psychologische und ethische Elemente in sich zusammen[1]). Wo die Frage rein psychologisch verhandelt wurde, da trat diese Richtung auf als Intuitionismus. Da jedoch der ursprüngliche Sinn des Intuitionismus darin liegt, dass er die Aussprüche des Gewissens auf einer unmittelbaren Anschauung im Gegensatz zur verstandesmäßigen Vermittlung beruhen lässt, so bezeichnet er als solcher zunächst eine Ansicht über das Wesen des Gewissens, welche an sich auch mit einer vorwiegend empirischen Ansicht über die Entstehung desselben, z. B. mit derjenigen Herbert Spencer's, verbunden vorkommen kann. Man bezeichnet daher den sogenannten Apriorismus oder Intuitionismus, wo es sich nicht um geschichtliche Darstellung der unter diesem Namen dagewesenen Ansichten handelt, sondern um systematische Untersuchung, am besten mit dem in der neueren Psychologie häufig verwendeten Ausdruck »Nativismus«, der schon seiner Wortbedeutung nach methodisch klar innerhalb der Entstehungsfrage bleibt und den Hauptpunkt, das Angeborensein, unmissverständlich hervorhebt.

Auch beim Empirismus zeigen sich mit dem Sprachgebrauch zusammenhängende Ungenauigkeiten der Methode. Er tritt in der neueren Zeit hauptsächlich in der Form des Utilitarismus auf, der das Gute auf das Nützliche zurückführt. Dies geschieht aber sowohl dadurch, dass er den Wert des Guten auf das Nützliche gründet, als auch dadurch, dass er das Zustandekommen des Bewusstseins vom Guten aus den Erfahrungen über das Nützliche ableitet. Das erstere ist eine rein ethische, das letztere eine rein psychologische Anschauung. Für die rein in das Gebiet der Psychologie fallende Ansicht eignet sich seiner geschichtlichen und Wortbedeutung nach am besten der Ausdruck: »Empirismus«. Der psychologische Utilitarismus kann dann als eine Form des Empirismus auftreten, wird aber besser nicht als Bezeichnung der Gesamtansicht gebraucht, da er zu eng ist und die Verwechslung mit dem ethischen Utilitarismus nicht deutlich genug ausschließt. Je mehr unter der Vermischung des psychologischen und des ethischen Gesichtspunktes

1) Vgl. den historisch-kritischen Teil.

die Ethik als Wissenschaft gelitten hat, desto notwendiger ist es, beide methodisch zu scheiden[1]).

A. Der Nativismus.

Nativistische Ansichten über das Gewissen waren in der deutschen Philosophie seit Kant die herrschenden, jedoch stets verknüpft mit speculativen Gedanken, so dass es zu keinem vollständigen Ausbau dieser Ansicht vom psychologischen Standpunkt aus kam. Eine genauere Ausbildung, zum Teil auch nach der psychologischen Seite, wurde der nativistischen Gewissenstheorie durch ältere und neuere Moraltheologen zu teil. Das Gewissen als sittliches oder sittlich-religiöses Centralorgan bildete einen wesentlichen Teil des theologischen Systems und wurde als solches auch anthropologisch begründet durch die Annahme eines von Gott den Menschen anerschaffenen Vermögens der Unterscheidung des Guten und Bösen. Die Ansichten einiger theologischer Schriftsteller aus neuester Zeit können daher als Typen des reinen Nativismus dienen.

Mit eingehender psychologischer Ausführung findet sich diese Anschauung bei Schlottmann[2]). Er will zwei Pole des Seelenlebens auseinandergehalten wissen, »das reine Sein und Werden der Seele, welches als Bewusstes eben das Bewusstsein ist, und die selbstbestimmende freithätige Macht derselben, welche im freien Wollen und Denken sich bethätigt«. Zum ersteren gehöre z. B. das Traumleben, überhaupt alles Unwillkürliche in der Seele, auch das Gewissen. Das Gewissen sei durchaus dem ursprünglichen vernünftigen Wesen der Seele zuzurechnen, das als ruhendes zu denken ist. Tritt nun ein Widerspruch gegen dasselbe ein, so sucht das selbstbestimmende Princip durch ein neues Thun den schmerzlichen Zustand zu ändern. Das Gewissen ist so ähnlich den

1) Auch Wundt hat in seiner trefflichen Classification der Moralsysteme (Ethik S. 349 ff.) klar die zwei Einteilungsgründe unterschieden: 1) nach den Motiven, 2) nach den Zwecken, bringt aber doch die erste Einteilung in der zweiten als der übergreifenden unter, wodurch eine gewisse Unsicherheit entsteht.

2) Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1859. Nr. 13—15.

übrigen apriorischen Momenten des Geisteslebens, dem des theoretischen Erkennens: der Vernunft, und dem der Anschauung des Schönen: dem ästhetischen Geschmack. Das Gewissen kann aber auch irren, »denn es ist möglich, dass auch der Organismus des ethischen Bewusstseins, welcher im Gewissen gesetzt ist, nicht gesund ausgeboren wird«.

Ähnlich begründet Hofmann[1]) seine Gewissenstheorie. Nach ihm liegt immer ein Willensfall vor, mit welchem ein psychologisches Phänomen verbunden ist: »Das wollende Subject ist in demselben Augenblick, wo es wollend thätig ist, sich der Bezogenheit seines Willens auf eine unbedingte Autorität bewusst«, und »darin liegt ausgesprochen die subjective Necessitation zur Verhältnissetzung des eigenen Willens zu einer objectiven, entgegenkommenden, unabhängig von dem Subject vorhandenen Norm«. »Beides zusammen, jene subjective Bereitschaft zur Verhältnissetzung und dieser stets bereit seiende objective Maßstab, constituieren in ihrer organischen Verbundenheit und Zusammengehörigkeit das Wesen des Gewissens«. Die Norm ist aber weder Gesetzescodex noch principium continens, sie ist vielmehr ein »Maßstab, der nicht unmittelbar in sich offenbart, wie etwas beschaffen sein muss, sondern nur auf einen concreten Fall bezogen sagt, ob dieses recht beschaffen ist«. Die eigentliche Gewissensäußerung, welche ins Bewusstsein tritt, ist dann die Übereinstimmung mit der bedingenden Norm. An anderer Stelle nennt Hofmann das Gewissen ein »Organ«, und versteht unter Organ »diejenige Zweckveranstaltung im Organismus des Menschen, durch welche wir zur Wahrnehmung gewisser Gegenstände und ihrer Verhältnisse zu uns befähigt werden«. Auch Schmidt[2]) nimmt diese Bezeichnung an, wenn man sich nur immer bewusst bleibe, »dass dabei an einen Körperteil nicht zu denken ist«.

Durch diese Bezeichnung des Gewissens als Organ oder Vermögen soll dreierlei erreicht werden: 1. eine psychologische Erklärung der Entstehung des Gewissens, 2. eine Umgrenzung der Gewissensäußerungen als einer besonderen

1) Lehre vom Gewissen. S. 73 ff. 160.

2) Das Gewissen. S. 147. 375.

Art geistiger Vorgänge, 3. die Begründung eines überall gleichen angeborenen Gewissensinhalts.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat schon Gass dazu beigetragen, die Meinung zu zerstören, als ob durch diese Scheidung von Sein und Thätigkeit im Gewissen irgend etwas erklärt sei. Das Gewissen ist ihm »keine Existenz für sich, sondern ein Thun und Wirken«. »An die Kategorien des Seins und Habens« will er in der Lehre vom Gewissen »nicht gebunden sein«[1]. Der Beweisführung Hofmann's gegenüber, dass das Gewissen seinem psychologischen Wesen nach den eigentlichen Seelenvermögen gleichzustellen sei, dass es daher unter Voraussetzung der eigenen realen Existenz dieser Vermögen als Kräfte auch als eigenes Organ anzuerkennen sei, betont er den Unterschied, der vielmehr zwischen den eigentlichen Seelenvermögen und dem Gewissen bestehe. Denn diese seien »Bestimmtheiten der Geistesnatur selber, sie lassen sich an sich selbst betrachten und verfolgen und in ein Potentielles und Actuelles zerlegen, nicht so das Gewissen«. Was uns in ihm entgegentrete, »kennen wir nur als Thätigkeit«. Gass vergisst hierbei nur, dass es sich mit den sogenannten »Seelenvermögen« genau ebenso verhält. Was uns in ihnen entgegentritt, kennen wir ebenfalls nicht anders denn als Thätigkeit. Das »Potentielle« wird auch hier nur vorausgesetzt, um das »Actuelle« zu erklären. Was daher von den »Seelenvermögen« gilt, gilt auch von der Bezeichnung des Gewissens als Vermögen. Die Schwäche der Vermögenspsychologie hat aber schon Herbart in scharfsinniger Weise aufgedeckt[2]. Da von den Seelenvermögen nichts als ihre Äußerungen bekannt sind, so haben sie in der Psychologie nur insoweit Berechtigung, als sie zur Erklärung dieser Äußerungen dienen können. Eine solche Erklärung würde der Vermögensbegriff nur dann enthalten, wenn er Aufschlüsse darüber geben würde, unter welchen Bedingungen und nach welchen Gesetzen die geistigen Vorgänge entstehen und mit einander in Beziehung treten; da sie dies nicht leisten können, muss diese Vermögenspsychologie als eine wissenschaftlich wertlose Voraussetzung angesehen werden. Es ist daher auch keine Erklärung der Entstehung des Gewissens,

1) a. a. O. S. 96. 2) Vgl. S. 105 ff.

sondern nur ein leeres Wort, wenn man in der Seele ein Vermögen es zu erzeugen annimmt. Darum ist auch der Streit zwischen Gass und Hofmann, ob das Gewissen ein eigenes Vermögen sei oder nicht, ein müßiger[1]). Hofmann bringt mit der Bejahung dieser Frage nicht mehr zur Erklärung des Gewissens bei, als Gass mit deren Verneinung. Zieht man die wertlosen Elemente der dabei gemachten Voraussetzung ab, so bleibt nur die Annahme übrig, dass in der Seele eine Fähigkeit liege, Erscheinungen wie die des Gewissens hervorzubringen. In irgend welcher Form wird diese Voraussetzung freilich keine Psychologie entbehren können, und auch die folgende Untersuchung wird die Tragweite des damit zusammenhängenden Begriffs der Anlage genau feststellen müssen. Es wird aber dabei das Geständnis nicht zu vermeiden sein, dass damit weniger eine Erklärung als der Verzicht auf eine solche ausgesprochen ist.

Der zweite Punkt, welcher bei der Anwendung der Vermögenspsychologie auf den Gewissensbegriff maßgebend war, ist die Umgrenzung der Gewissensäußerungen als einer besonderen Art geistiger Vorgänge. Indem das Gewissen ein besonderes Vermögen genannt wird, soll es von den übrigen geistigen Vorgängen ebenso scharf abgegrenzt werden, als etwa die drei Seelenvermögen gegen einander sich abgrenzen. Es wurde jedoch schon im ersten Abschnitt gezeigt, dass das Gewissen nach dem psychologischen Thatbestand seiner Äußerungen in den drei Classen von geistigen Vorgängen unterzubringen ist, welche jedes geistige Geschehen vereinigt aufweist, dass aber der psychologische Kern des Gewissens, das sittliche Gefühl, innerhalb der Gefühle seine charakteristische Eigenart zeigt, die ihrem innersten Wesen nach nur erlebt, wissenschaftlich nur in Nebenpunkten beschrieben werden kann. Eine darüber hinausgehende irgendwie selbständige Existenz des Gewissens anzunehmen, dazu liegt im psychologischen Thatbestand keinerlei Nötigung vor.

Am engsten hat sich jedoch das theologisch-ethische Interesse an der Fassung des Gewissens als besonderes Vermögen mit der

1) Auch Weckesser, a. a. O. S. 50 ff., und Schmidt, S. 356 ff., beschäftigen sich unnötig ausführlich mit diesem Streit, wobei der erstere mehr auf der Seite von Gass, der letztere mehr auf Hofmann's Seite steht.

Absicht verknüpft, einen überall gleichen angeborenen Gewissensinhalt zu begründen. Die Thatsache außerordentlicher Verschiedenheit der sittlichen Vorstellungen sucht man dann durch allerlei psychologische Kunststücke zu erklären. Schlottmann nimmt eine »Verbildung des ethischen Organismus« an, ohne jedoch die Möglichkeit und Art einer solchen zu zeigen. Hofmann redet von der »Unterschiebung falscher inhaltlicher Normen«. Abgesehen davon, dass diese Norm, welche im einzelnen Fall nur sagt, ob etwas recht beschaffen ist, und nicht, wie es beschaffen sein soll, und welche als solche gewöhnlich gar nicht zum Bewusstsein kommt, kein recht greifbares psychologisches Dasein besitzt, ist es rein willkürlich, die vorliegende Verschiedenheit als Unterschiebung falscher Normen für eine unwandelbare zu deuten, anstatt auf Grund der thatsächlich verschiedenen Äußerungen des Gewissens, die allein den Ausgangspunkt bilden können, eine wirkliche Verschiedenheit der Normen zuzugeben. Auch hier zeigt sich die Unmöglichkeit, bei einer so weitgehenden Vermischung des psychologischen und des theologischen Standpunktes dem einfachen Thatbestand gerecht zu werden, vollends wenn man, was Hofmann sogar als Grundsatz aufstellt, die Offenbarung als »Ergänzung und Norm« für die empirische Psychologie ansieht.

Der Nativismus darf daher in dieser Form vom Standpunkte der Psychologie aus als überwunden gelten. Die Berücksichtigung desselben in einer psychologischen Untersuchung des Gewissens ist nur deshalb geboten, weil sie die Liste der möglichen Ansichten, zwischen denen gewählt werden muss, vervollständigt, und weil gerade diese Anschauung in den Monographien über das Gewissen besonders häufig vertreten ist. Wie wenig die dabei zu Grunde liegende Meinung begründet ist, dass mit diesem »Apriorismus« die Eigenart und Würde des Gewissens überhaupt falle, soll am Schlusse dieses Werkes noch gezeigt werden.

Von philosophischer Seite findet dieser reine Nativismus in der Gegenwart wohl keine Vertretung mehr. Auch die Neukantianer sind meist so weit mit dem wissenschaftlichen Zug der Zeit gegangen, dass sie dem Empirismus bedeutende Zugeständnisse machen. Dagegen ist in der Gegenwart eine philosophische Richtung, insbesondere auf dem Arbeitsfelde der pädagogischen Psychologie, weit

verbreitet, deren Anschauungen zwar nicht zugestandener Maßen, aber folgerichtig fortgeführt, eine rein nativistische Grundlage erfordern würden: die Schule Herbart's. Es mag auffallen, diese Richtung unter den Nativisten genannt zu sehen, aber es wird sich zeigen, dass der innerhalb derselben außerordentlich stark ausgeprägte absolute Charakter des Sittlichen mit seinen psychologischen Consequenzen über die entgegenstehenden Äußerungen weit überwiegt.

Hört man freilich die Herbartianer über die Entstehung des Gewissens sich aussprechen, so lautet die Parole durchaus nicht auf Nativismus. Flügel sagt es mit dürren Worten: »das Leben bilde das sittliche Urteil und bilde es aus, aber nicht, indem es eine vorhandene angeborene Kraft weckt und stärkt, sondern indem es erst die betreffende Kraft, richtiger das Urteil, durch die Willensverhältnisse, welche das Leben dem Beschauer bietet, erzeugt, und zwar so oft von neuem und immer gleich erzeugt, wie oft sich dem Urteilenden die nämlichen Verhältnisse in der gleichen Weise darbieten«[1]. Was aber die Psychologie der Herbartianer leugnet, das fordert ihre Ethik. Thatsächlich werden überall Anschauungen über das sittliche Urteil ausgesprochen, welche ohne rein nativistische Grundlage nicht zu denken sind. Die sittlichen Ideen sollen »unwandelbar« feststehen, fester als die Naturgesetze, die unter andern metaphysischen Voraussetzungen in der That auch andere sein könnten, wie man bei einem biblischen Wunder mit Recht annimmt. Die sittlichen Urteile können a priori hergeleitet werden, indem man durch Speculation die Willensverhältnisse für die sittliche Wertschätzung entwirft, ohne Rücksicht darauf, ob ein solches irgendwo vorhanden sein mag[2]. Die Formverhältnisse des Willens sind ein »apriorisches Erzeugnis der freien Vernunft«[3]. Was wechselt, sind nur unsere Vorstellungen von den Ideen; sie durchlaufen einen Läuterungsprocess in der Geschichte und treten daher oft reiner, oft weniger rein hervor. In der Anwendung auf das wirkliche Leben machen sich Bedingungen geltend, welche das

1) O. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 2. Aufl. S. 210. Langensalza 1889.

2) Ziller, Ethik. S. 119. 129.

3) Steinthal, Ethik. S. 91.

Ergebnis verschieben. Besonders die pathologischen Gefühle beim sittlichen Bewusstsein zum Schweigen zu bringen, vermag oft ein ganzes Zeitalter nicht, die Ideen selbst aber wandeln sich nicht. Man legt ihnen »mit Recht Absolutheit, Allgemeingiltigkeit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit bei«[1]).

Diese absoluten Prädicate der sittlichen Urteile führen aber mit Notwendigkeit eine nativistische Anschauung mit sich. Schon die Kritik Herbart's[2]) hat gezeigt, dass es ihm nicht gelang, den Umstand, dass die Selbsterhaltung des einfachen Wesens der Seele gerade in Vorstellungen sich kund giebt, ohne Annahme einer dabei mitwirkenden Anlage der Seele selbst zu erklären und den durch mechanische Gesetze bestimmten Vorstellungsverlauf von dem Einfluss der Seele selbst loszulösen. Die genannten Ansichten der gegenwärtigen Schüler des Meisters geben Veranlassung, die Prüfung dieser Anschauung noch einmal aufzunehmen und zu ergänzen. Der springende Punkt ist immer die Frage: ob die Entstehung des sittlichen Urteils aus dem vollendeten Vorstellen formaler Willensverhältnisse ohne Rest erklärt werden kann. Da auch die moderne Ethik aus Herbart's Schule solchen psychologischen Fragen keinerlei Bedeutung für die Ethik zugestehen will, so wird diese Frage bei ihnen nur kurz berührt. Verhältnismäßig ausführlich beschäftigt sich damit Flügel. Er spricht von den Bedingungen, welche erfüllt sein müssen, wenn das absolute Urteil heraustreten soll, welche aber trotzdem das Unbedingte selbst nicht zu einem Bedingten machen, und fixiert dann die einzig mögliche allgemeine Grundlage für die Abweisung einer Anlage durch die Herbartianer, wenn er sagt: »es sind viele Bedingungen nötig, um den natürlichen Begierden jeden Einfluss zu entziehen, um den Menschen so zu disponieren, dass er willenlos und unparteiisch urteilt. Steht er — wenn auch nur auf kurze Zeit — auf diesem Standpunkte, behält er im Auge, was ihm zur Beurteilung vorliegt, hütet er sich, fremde Gesichtspunkte einzumischen, dann muss auch überall und in jedem dasselbe Urteil sich unter denselben Bedingungen erzeugen, so gewiss gleiche

1) Flügel a. a. O. S. 217.
2) S. oben S. 121 ff.

Ursachen stets gleiche Wirkungen haben«[1]. Der Seele wird hiermit nur die Bedeutung eines Schauplatzes angewiesen, auf welchem sich die geistigen Vorgänge nach psychologischen Gesetzen ebenso abspielen, wie die materiellen Vorgänge auf der Erde nach physikalischen Gesetzen. Sobald überhaupt die Bedingung: vollendetes Vorstellen von Willensverhältnissen, da ist, soll auch das sittliche Urteil als einfache Folge eintreten. Eine vollständige Erklärung wäre jedoch damit nur gegeben, wenn man das vollendete Vorstellen als durchaus zureichende und alleinige Ursache, nicht bloß als Bedingung, für das Auftreten des sittlichen Urteils betrachten könnte. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die Verkettung dieser seelischen Vorgänge entspricht nicht dem Causalitätsverhältnis materieller Veränderungen. Es handelt sich nicht wie bei der Materie um gesetzmäßige Veränderungen bestehender Zustände, sondern das sittliche Urteil, welches an das vollendete Vorstellen sich anfügt, ist für das Bewusstsein vorher gar nicht vorhanden, entsteht also neu. Wie dies geschehen soll, wie die Vorstellung es machen soll, eine ganz andersartige Bewusstseinserscheinung für sich allein hervorzurufen, ist nicht abzusehen. Es bedarf dazu vielmehr der Mitwirkung einer seelischen Einheit, für welche die Vorstellung nur die Veranlassung ist, in einer bestimmten Weise, nämlich durch Erzeugung eines sittlichen Urteils, besser des sittlichen Gefühls, zu reagiren. Dass es aber gerade immer diese Form der Reaction ist, kann nur aus einer ursprünglichen Anlage der Seele erklärt werden. So wenig das Fallgesetz des Steins, der aus der Ruhelage in die Fallbewegung übergeht, eine von der nahen Erdmasse unabhängige Formel des Geschehens ausdrückt, so wenig können sich seelische Vorgänge nach Gesetzen aneinander knüpfen, die nicht durch eine entsprechende der Seele eigene Anlage bestimmt wären.

Diese müsste aber als Grundlage der »absoluten Wertschätzung« der Herbartianer auch einen absoluten Charakter tragen und für jeden Menschen die Möglichkeit vollkommen gleicher sittlicher Beurteilung einschließen. Im letzten Grunde kommt somit die

1) Flügel a. a. O. S. 200.

Auffassung der Ethiker aus Herbart's Schule auf den reinen Nativismus jener theologischen Gewissentheoretiker hinaus. Hofmann's empirisch verdunkelte objective Norm kehrt bis auf den Ausdruck hinaus bei ihnen wieder. Eben deshalb werden sie aber auch von den schwerwiegenden Einwänden mit getroffen, welche der Empirismus gegen diesen reinen Nativismus geltend zu machen hat.

B. Der Empirismus.

Diesem scharf ausgeprägten — man könnte auch sagen: naiven — Nativismus gegenüber hatte der Empirismus seit Locke leichtes Spiel. Die Ungleichheit der sittlichen Anschauungen, die er geltend macht, konnte von den Nativisten dieser Richtung nur durch Künsteleien mit dem Apriori vereinbar gemacht werden. Unter den verschiedenen Formen des Empirismus finden sich jedoch ebenfalls solche, welche nicht weniger gegen den Thatbestand sich verstoßen, als jener mit Ethik und Theologie verquickte Nativismus.

1) Der radicale Empirismus.

Die radicalste Form des Empirismus wird diejenige sein, welche nicht bloß den selbständigen Ursprung des Gewissens leugnet, sondern überhaupt alles geistige Leben auf die äußere Erfahrung zurückführen will und darum auch die Thatsache des Gewissens gleichsam ganz von außen hereinkommen lässt. Seine reine Ausprägung findet dieser radicale Empirismus da, wo das Geistige überhaupt als ein zusammengesetztes Product der Materie gilt. Die äußerste Linie des Empirismus ist der Materialismus.

Für ihn giebt es keine angeborenen Ideen, weil der Mensch ein Product seiner Sinne ist. »Alles was wir wissen, denken, empfinden ist nur eine geistige Reproduction dessen, was wir oder andere Menschen vor uns auf dem Wege der Sinne von außen empfangen haben«[1]. Die Ideen des Guten, Wahren und Schönen sind nicht etwa der menschlichen Natur als solcher ursprünglich eingepflanzt, sondern sie kommen dadurch zu Stande, dass die Eindrücke, welche das Individuum »bald unmittelbar durch seine eigenen Sinne, bald

1) Vgl. zum folgenden Büchner, Kraft und Stoff. 4. Aufl. 1856. S. 161—187.

durch die geistige Anschauung des in historischer Zeit vor ihm Geschehenen und Erkannten erhält, von dem Verstand verarbeitet werden. Ein Beweis dafür ist auch die große Verschiedenheit dieser Begriffe, besonders der moralischen, bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten, welche ihr Dasein nur der Verschiedenartigkeit der äußeren Eindrücke verdanken können, vermittelst deren jene Ideen entstanden sind«. Die moralischen Begriffe werden daher auch als »Folge allmählicher Erudition« bezeichnet. Trotzdem kann der Materialismus nicht jede Anlage leugnen. Sie wird aber ganz in das körperliche Gebiet verlegt. Die körperliche Organisation bedingt gewisse Anlagen, Prädispositionen, »welche sich später, sobald die Eindrücke von außen hinzukommen, zu geistigen Qualitäten, Eigentümlichkeiten u. s. w. entwickeln«. Diese angeborene körperliche Anlage zur »Entwicklung geistiger Qualitäten« zeigt sich schon im Instinct des Thieres[1]. Aber auch der Begriff der Anlage in dieser Form wird möglichst eingeschränkt. »Jene Anlagen bleiben ewig ohne Realität, ohne Entwicklung, sobald die Sinne fehlen«. Man müsse zugeben, dass »vieles, ja vielleicht das Meiste von dem, was man im gewöhnlichen Leben Anlage, angeborenes Talent zu nennen pflegt, bei einer genaueren Betrachtung als auf einer frühzeitigen und häufigen Übung gewisser Sinne beruhend sich herausstelle, so der Sinn für Musik, für Malerei, für Orte, für Zahlen, für Beobachtung überhaupt u. s. w.«

Diese Ansicht von der Entstehung des Gewissens setzt eine materialistische Gesamtanschauung voraus, deren Widerlegung nicht hierher gehört, in der Gegenwart aber überhaupt wohl nicht mehr nötig ist. Es kommen dabei hauptsächlich zwei Gesichtspunkte in Betracht, ein methodischer: der Materialismus geht so gut wie jede Dogmatik, nur unter dem Schein der Vorurteilslosigkeit, mit einer vorgefassten Ansicht an die geistigen Thatsachen heran, und ein inhaltlicher: er vermag die geistigen Thatsachen nicht zu erklären, weil die eigenartige Verknüpfung und Aufeinanderfolge derselben der Übersetzung in Molecularbewegungen widerstrebt. Was im besonderen das sittliche Gebiet betrifft, so würde die durch die Verschiedenartigkeit der äußeren Eindrücke herbeigeführte

1) a. a. O. S. 171.

Verschiedenheit der sittlichen Anschauung eben so sehr gegen eine rein körperlich begründete, als gegen eine geistige Anlage sprechen.

2) Der gemäßigte Empirismus.

Es hat sich gezeigt, dass auch der radicalste Empirismus noch angeborene Elemente voraussetzt, die, wenn sie auch nur der körperlichen Organisation angehören, doch einen kleinen Beitrag zur Entstehung des sittlichen Bewusstseins liefern. Der gemäßigte Empirismus leugnet zwar ebenfalls eine ursprüngliche sittliche Anlage, eine selbständige Wurzel des Gewissens in der Seele, leitet dasselbe aber von anderen mit der äußeren Erfahrung in Wechselwirkung tretenden geistigen Vorgängen ab, die ihrerseits in geistigen Anlagen begründet sind. So leugnet Locke zwar angeborene sittliche Ideen, setzt aber in der Seele, freilich ohne ausdrückliche Anerkennung dieser nativistischen Elemente als solcher, eine angeborene Fähigkeit, Lust und Unlust zu empfinden, voraus, welche mit Hülfe des reflectierenden Verstandes, der ebenfalls stillschweigend als eine ursprüngliche Anlage eingeführt wird, an der Hand der Erfahrung zur Entstehung sittlicher Anschauungen führt.

Zunächst ist es das Gewissen des Individuums, das hierbei in Betracht gezogen wird als die einzige unmittelbar vorliegende, der Erklärung zugängliche Thatsache. Der Nativismus ist auch meist bei dieser individuellen Auffassung stehen geblieben, weil für ihn mit der Annahme einer jedem Individuum eigenen Anlage, aus der alles entsteht, das Bedürfnis einer Erklärung befriedigt ist. Der Empirismus konnte bei der ihm obliegenden Aufgabe, aus empirischen Factoren das Sittliche zu erklären, den mächtigen Einfluss nicht übersehen, den erfahrungsgemäß die Gemeinschaft auf den einzelnen ausübt. Nur da war dies möglich, wo überhaupt eine den Menschen isolierende, von der Geschichte loslösende und der Gesellschaft feindlich gegenüberstehende Gesamtanschauung zu Grunde lag, wie bei Rousseau, dem übrigens, wie sich gezeigt hat[1]), auch nativistische Elemente nicht ganz fehlen. Die Unmöglichkeit, den Menschen als nur für

1) Siehe S. 157 f.

sich bestehendes Einzelwesen zu begreifen, zeigt sich hier auf Schritt und Tritt. Der Empirismus kann daher nur als historischer, nicht aber als rein individueller, Anspruch auf Beachtung machen.

Die menschliche Gemeinschaft kommt aber in doppelter Beziehung als empirischer Factor der Entstehung des individuellen Gewissens in Betracht. Sie ist erstens der Ort des sittlichen Handelns und bietet deshalb dem Individuum Beispiele zur Beurteilung und Gelegenheit zur Bethätigung der sittlichen Anschauungen dar. Diese Seite des Einflusses der Gemeinschaft auf das Individuum wird unter den Factoren der Gewissensentwicklung noch eingehender zur Sprache kommen. Für die Frage nach der Berechtigung des Empirismus ist sie unwesentlich, da sie, wenigstens grundsätzlich, auch von den Nativisten ohne weiteres zugegeben werden muss. Zweitens bringt aber die Gemeinschaft dem Individuum teils Formen des sittlichen Handelns teils fertige sittliche Anschauungen entgegen, welche sich im Lauf der Geschichte entwickelt haben. Die Sitte und das öffentliche Gewissen trifft ein jedes Individuum in seiner Gemeinschaft als einen fertigen sittlichen Thatbestand, als herrschende Mächte, an. Es liegt nahe, das ganze sittliche Bewusstsein von diesem in der Gemeinschaft vorhandenen Inhalt des sittlichen Lebens abzuleiten und sich mit dieser empirischen Erklärung zufrieden zu geben.

Eine ähnliche Anschauung vertritt Ritschl in seinem Vortrag über das Gewissen. Er beschäftigt sich zuerst mit der Herkunft dessen, was er als »rügendes« Gewissen von dem »gesetzgebenden« unterscheidet, und weist die Ansicht als unwissenschaftlich ab, welche das Gewissen wegen seiner Unerklärbarkeit als »Stimme Gottes« bezeichnet. Um so mehr aber sei die Vergleichung zwischen der Gewissenserscheinung und einer Religionsstiftung durch die Offenbarung unzweckmäßig, als jene sittliche Function, wo immer sie vorkomme, als ein Erwerb der sittlichen Ausbildung einer Person in der Gesellschaft angesehen werden müsse. Er weist dann weiter die Behauptung derjenigen ab, welche das Gewissen zur Ausstattung des geistigen Lebens rechnen, die jeder mit auf die Welt bringe. Diese Behauptung sei 1. unbeweisbar, weil keine sittliche Entwicklung einer Person außerhalb ihres

Zusammenhangs mit der Gesellschaft beobachtet werde, 2. der Unwahrheit verdächtig, weil alle specifisch sittlichen Functionen des einzelnen aus seinem Wechselverkehr mit der menschlichen Gesellschaft entspringen. Das Gewissen ist also nach Ritschl, wo es auftritt, »ein Erzeugnis guter Erziehung«. Das Subject der Gewissenserscheinung ist allerdings die »geistige Seele«. Dieselbe ist aber nicht etwa nach einer »längst verschollenen Ansicht« aus einem besonderen Vermögen zu erklären, sondern daraus, »dass die Seele auf gegebenen Anlass das rügende Urteil unter Begleitung einer starken Unlust unwillkürlich bildet, weil das individuelle Begehren durch die Erziehung dahin gekommen ist, sich der durchgehenden Selbstbestimmung durch die guten allgemeinen Zwecke unterzuordnen«. Die »Präcision, mit welcher dasselbe sich dem Bewusstsein aufdrängt, ist die Folge davon, dass die Freiheit in der angegebenen Bedeutung zugleich die Wertbestimmung des in der sittlichen Gesellschaft einheimischen Selbstgefühls ist«. Auch im gesetzgebenden Gewissen sieht Ritschl »nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes«. Erfahrung und Beobachtung zeigen, dass durchaus nicht alle Menschen denselben Inhalt als Gewissensgesetz anerkennen, dass das Gewissen vielmehr nur in bestimmten Gruppen von Menschen übereinstimmenden Inhalts sei. Es sei Einbildung, dass das Gewissen jemals eine Generalautorität gleichen umfassenden Inhalts für alle gewesen sei. Das Gewissen habe vielmehr nur die Bedeutung einer Specialautorität. Wie alle Regeln des Handelns, so bringe man auch das Gewissen nicht aus einer Schublade des Gedächtnisses heraus, sondern man erzeuge es aus der Freiheit. Die Betrachtung des Gewissens als etwas Naturartiges zur Festhaltung der unwandelbaren Autorität desselben sei nicht christlich, sondern etwas Heidnisches. Soll nun dieses gesetzgebende Gewissen noch in besonderer Weise abgeleitet werden, so ist zu fragen, welche Erscheinung im sittlichen Willen des Menschen am meisten Verwandtschaft mit dem Gewissen verrät. Dies ist nach Ritschl die Tugend der Gewissenhaftigkeit. Eine weitere Erörterung ergiebt sodann, dass die Gewissenhaftigkeit als der subjective Maßstab der Einordnung eines bestimmten Falles in die Reihe der Pflichten wirksam ist, dass also die Tugend der Gewissenhaftigkeit

und was man unter dem gesetzgebenden Gewissen versteht, sich decken. »Was dem Wortlaut nach als die Folge des Gewissens erscheint, ist die Sache selbst, die gesucht wird«. Beide Reihen des Gewissens treffen jedoch im gereiften sittlichen Charakter zusammen, indem »die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten (rügendes Gewissen) durch die Erfahrung von dem Wert des besonderen sittlichen Berufes (gesetzgebendes Gewissen) sowohl deutlich begrenzt, als aufgeklärt und verstärkt wird«.

Von dieser Gesamtanschauung Ritschl's sind zwei Punkte im voraus auszuscheiden: seine Gründe gegen ein angeborenes Gewissen und seine Identification von Gewissen und Gewissenhaftigkeit. Die ersteren beruhen auf einer falschen Voraussetzung über die Beweisbarkeit einer ursprünglichen Anlage überhaupt. Es wird allerdings keine individuelle sittliche Entwicklung außerhalb ihres Zusammenhangs mit der Gesellschaft beobachtet; aber auch wenn dies geschehen könnte, würde dadurch das Vorhandensein einer Anlage ebensowenig direct bewiesen. Ein Beweis ist immer nur dadurch indirect möglich, dass zur Erklärung der vorliegenden Thatsachen empirische Elemente allein nicht ausreichen. Diese Lücke kann sich ebenso innerhalb wie außerhalb der Gesellschaft finden. Ebensowenig ist die Aufstellung einer ursprünglichen sittlichen Anlage schon wegen der Abhängigkeit der sittlichen Functionen des einzelnen von dem Wechselverkehr mit der Gesellschaft der Unwahrheit verdächtig; denn ein gemäßigter Nativismus lässt das Gewissen nicht etwa aus einer »Schublade des Gedächtnisses hervorgezogen werden«, sondern auf Grund einer Anlage in der Gesellschaft sich entwickeln. Ritschl's Identification des gesetzgebenden Gewissens und der Gewissenhaftigkeit aber verwischt einen principiellen Unterschied. Die Gewissenhaftigkeit ist eben nicht ein subjectiver Maßstab, sondern sie ist das sich Richten nach dem Maßstab des Gewissens, nicht die Norm selbst, sondern das der Norm entsprechende Verhalten.

Abgesehen von diesen beiden Punkten ist Ritschl in seiner Monographie der Vertreter einer Anschauung, mit deren populärer Darstellung sehr häufig die Frage nach der Entstehung des Gewissens abgethan wird, und die man in dieser Form als naiven historischen

Empirismus oder als psychologisch-ethischen Socialismus bezeichnen könnte: das Gewissen ist ein Erzeugnis guter Erziehung. Man erwirbt es sich, indem man in die Gesellschaft eintritt und deren sittliche Anschauungen annimmt. Wie überall im geistigen Leben, so wird auch hier das gemeinsame geistige Gut der menschlichen Gesellschaft dem einzelnen überliefert, und aus dieser Quelle allein soll auch das Gewissen seinen Inhalt haben. Man ist versucht, dieser Auffassung sogleich die Thatsache entgegenzuhalten, dass oft genug das individuelle sittliche Bewusstsein zu den in der Gemeinschaft vorhandenen sittlichen Anschauungen und ihrer Verfestigung in der Sitte in directen Gegensatz sich setzt. Und es dürfte dieser Art des Empirismus nicht leicht werden, die Herkunft dieses jedenfalls nicht direct aus dem Gemeinschaftsleben stammenden, weil demselben widersprechenden, individuellen Elements zu erklären. Immerhin kann er etwa auf den Factor der Intelligenz sich berufen, der in einzelnen überlegenen Individuen zu einer Verarbeitung des aus der Gemeinschaft aufgenommenen sittlichen Inhalts führt, die über das als Gemeingut darin Enthaltene hinausgeht und gegebenenfalls damit in Widerspruch treten kann.

Eingreifender sind andere Bedenken. Dieser Empirismus kann deshalb ein naiver genannt werden, weil er sich damit zufrieden giebt, das Gewissen als ein Product der Erziehung und des Unterrichts, als eine individuelle Form des im Gemeinschaftsleben vorhandenen Inhalts zu erklären. Es erhebt sich natürlich sogleich die Frage: Woher kommt dann aber der Vorrat an sittlichem Bewusstsein, den die Gesellschaft selbst hat? Wie kam das Gemeinschaftsleben zu dem sittlichen Inhalt, durch den es einen erziehenden Einfluss üben kann? Die Frage, ob den Gewissenserscheinungen eine ursprüngliche Anlage zu Grunde liegt oder ob sie nur der Erfahrung entstammen, ist damit nur zurückgeschoben. Das was in der Geschichte entsteht, entsteht doch nur durch das Zusammenwirken der Individuen. Jedes Erzeugnis der Geschichte muss daher seinen Ursprung entweder in ursprünglichen Kräften der Individuen oder in andern gemeinschaftlichen Erzeugnissen der Individuen haben. Der Empirismus darf sich deshalb nicht dabei beruhigen, das ganze sittliche Bewusstsein des Individuums aus dem Gemeinschaftsleben abgeleitet zu haben, denn dieses

ist selbst das Product des Zusammenwirkens der Individuen — und ein Product aus Nullen giebt nur wieder Null — sondern er muss den empirischen Ursprung der sittlichen Anschauungen in der Geschichte selbst nachweisen.

Man kann aber noch weiter gehen. So lange der Empirismus dabei bleibt, das Gewissen als ein Erzeugnis guter Erziehung zu bezeichnen, ist er von vornherein genötigt, dem Nativismus Zugeständnisse zu machen. Soll das Individuum den sittlichen Inhalt des Gemeinschaftslebens in sich aufnehmen, so muss es irgendwie darauf angelegt sein. Der menschliche Geist nimmt nicht jeden geistigen Inhalt ohne weiteres auf, wie ein Gefäß, das die verschiedensten Flüssigkeiten fassen kann, sondern er ist nur im stande, einen Inhalt sich anzueignen, für welchen irgend eine Disposition vorhanden ist. Der Ritschlianer Kaftan, mit Ritschl selbst darin einig, dass er in der sittlichen Anlage im gewöhnlichen Sinn einen »Mythus«[1]) sieht, bezeichnet daher doch die sittliche Anlage als die «Befähigung in eine solche Entwicklung (d. h. die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts, in deren Laufe sich überall und aus natürlicher Nötigung heraus sittliches Leben entwickelt) einzugehen«, versteht aber dann — vom empiristischen Standpunkt aus richtig — unter dieser Anlage »solche natürliche Factoren, welche in ihrer Bethätigung zum sittlichen Leben führen«[2]). Dem historischen Empirismus bleibt nur die Wahl: entweder zur Annahme einer Anlage als einem der Factoren der geschichtlichen Entwicklung zurückzukehren, oder solche »natürliche Factoren« nachzuweisen. Dieser letzteren Aufgabe ist auch der wissenschaftliche Empirismus nicht ohne Glück nachgekommen.

Da die Eigentümlichkeit der Gewissenserscheinungen sich darin kundgiebt, dass sie Motive des Handelns werden, so muss der ethische Empirismus darauf bedacht sein, sie aus solchen anderen Erscheinungen abzuleiten, die selbst Motive des Handelns werden können. Die wichtigsten Motive des menschlichen Handelns werden aber durch die körperlichen und die niederen geistigen Gefühle gebildet, welche auf das individuelle Wohl und

1) Die Wahrheit der christlichen Religion. 1889. S. 519.
2) Wesen der christlichen Religion. Basel 1881. S. 55.

Wehe sich beziehen. Der Empirismus hat daher frühe schon dasjenige, was in irgend einer Weise, mittelbar oder unmittelbar, diese Gefühle hervorzurufen geeignet war, das Nützliche, zum Hauptfactor der Entstehung des Gewissens gemacht. Der Utilitarismus ist darum die gewöhnlichste und die wichtigste Form des Empirismus.

Soll aber die wissenschaftliche Verhandlung über die Berechtigung des Utilitarismus nicht in einen Wortstreit sich verlieren, so muss dem Begriff seine scharf umgrenzte Bedeutung gewahrt werden, so dass es möglich ist, mit dem Worte eine bestimmte Anschauung kurz zu kennzeichnen. Merkwürdigerweise hat gerade der bedeutendste Utilitarier der letzten Jahrzehnte, derjenige, der nach seiner eigenen Vermutung das Wort utilitarisch (utilitarian) zuerst gebraucht hat, John Stuart Mill[1]), dazu beigetragen, den Begriff so zu erweitern, dass er in dieser Fassung zur Bezeichnung einer einzelnen wissenschaftlichen Richtung kaum mehr gebraucht werden kann. In seiner Abhandlung über das Nützlichkeitsprincip beschäftigt sich Mill in einem besonderen Capitel mit der Frage, »was das Nützlichkeitsprincip« ist. Er weist hier zuerst das Missverständnis derer ab, welche im Anschluss an die Umgangssprache den Nutzen dem Vergnügen entgegensetzen und dann dem Utilitarismus vorwerfen, er ziehe den trockenen Nutzen dem Vergnügen vor, während doch andere gerade die gegenteilige Anklage erheben: es werde alles nur auf das Vergnügen in seiner gröbsten Form bezogen. Das Princip der Utilität ist für Mill vielmehr identisch mit dem Princip der höchsten Glückseligkeit. Die wichtigsten Elemente dieser letzteren seien aber gerade die geistigen Genüsse, das ergebe sich daraus, dass die Majorität der Menschen diese höheren Arten des

1) Siehe o. S. 147 f. Nach einer Bemerkung in seiner »Autobiographie« (aus dem Engl. von Kolb. Stuttg. 1874. S. 65; auch in der Abhandlung über das Nützlichkeitsprincip S. 134) hat Mill das Wort nicht selbst erfunden. Er sagt dort, er habe im Winter 1822—1823 den Plan zu einer kleinen Gesellschaft entworfen, die aus jungen Männern bestehen sollte, welche in den Fundamentalsätzen einig wären: Princip in der Ethik wie in der Politik die Utilität, Name »utilitarische Gesellschaft«. Er sei auf das Wort in einer von Galt's Novellen »das Pfarrregister« gestoßen, »in welcher der schottische Geistliche in einer sogenannten Selbstbiographie seinen Pfarrkindern als warnendes Beipiel vorgehalten wird, damit sie nicht vom Evangelium abfallen und Utilitarier werden«.

Vergnügens als die wertvolleren beurteilt. Damit ist jedoch nach zwei Richtungen hin der Begriff des Utilitarismus erweitert. Nützlich ist nach gewöhnlichem Sprachgebrauch, was mittelbar oder unmittelbar dazu dienen kann, in dem Subject irgendwelche niedere Lustgefühle hervorzurufen oder Unlustgefühle zu vermeiden. Meistens bezieht sich der Ausdruck auf das materielle Vorwärtskommen, sofern dieses Quelle von Lustgefühlen werden kann, und drückt nur formal und mittelbar das aus, was inhaltlich und unmittelbar das Angenehme ist. Weiter ist hier gewöhnlich in dem Begriff des Nützlichen eingeschlossen die ausschließliche und unmittelbare Beziehung auf das Ich, das seinen eigenen Vorteil verfolgt. Mit Recht geht daher Mill auf Bentham als den klassischen Vertreter der Nützlichkeitstheorie zurück. Da ist ein reines Nützlichkeitsprincip: der Reichtum im Mittelpunkt als Schlüssel zu allen Annehmlichkeiten und der Egoismus, der eigene Nutzen, als Hauptfactor für die Entstehung des Gewissens. Im Gegensatz dazu wird bei Mill die Glückseligkeit über die bloße Nützlichkeit hinaus auf eine höhere Stufe erhoben und gleichsam von dem Ich weiter entfernt, so dass die Glückseligkeit als ein idealer Zustand der ganzen Menschheit gedacht werden kann, zu welchem der einzelne seinen Beitrag liefert — eine Anschauung, in deren weitem Rahmen eine ganze Anzahl von Moraltheorien, auch die Ethik des Christentums, Platz hat.

Außerdem wird die »letzte Sanction des Nützlichkeitsprincips« auf eine nichtegoistische natürliche Gefühlsbasis gegründet. »Diese unerschütterliche Grundlage besteht in den socialen Gefühlen der Menschen, in jenem Verlangen nach Einheit mit unseren Mitgeschöpfen, welches bereits ein mächtiges Princip in der menschlichen Natur ist und glücklicherweise auch eins von denen, welche sich, auch ohne besonders eingeschärft zu werden, durch die Einflüsse vorschreitender Civilisation zu verstärken streben«[1].

Da sich auf diese Weise der Begriff des Utilitarismus bei Mill verflüchtigt, so dürfte es sich empfehlen, ihn in derjenigen Fassung festzuhalten, welche der Wortbedeutung am meisten sich anschließt und eine scharfe Umgrenzung ermöglicht. Man kommt damit nur

1) a. a. O. S. 162.

auf diejenige Begriffsbestimmung, die Mill selbst in die geschichtliche Betrachtung der ethischen Theorien eingeführt hat, ohne jedoch mit seiner eigenen Anschauung innerhalb dieser Grenzlinie zu bleiben. Als Utilitarismus wäre danach diejenige Anschauung zu bezeichnen, welche als psychologisch-historische Theorie die Entstehung des Gewissens aus Motiven des eigenen Nutzens ableitet und als ethische Theorie die Verbindlichkeit des Gewissensinhalts auf Motive des eigenen Nutzens gründet[1].

Obwohl Mill keineswegs ein Utilitarier in diesem Sinn genannt werden kann, ist er doch durchaus als Empiriker zu bezeichnen. Er sieht das moralische Gefühl nach seiner eigenen Erklärung nicht als angeboren, sondern als erworben an[2]. Das Mittel, ihr Vorhandensein zu erklären, ist ihm die Associationspsychologie. Mill ist neben Bain[3] der hervorragendste neuere Vertreter dieser Anschauung und kann deshalb als Typus für die principielle Auseinandersetzung mit derselben dienen.

Die Associationspsychologie bietet dem Empirismus die bequemste Grundlage dar. In dem Maße als der geistige Inhalt aus der Erfahrung abgeleitet wird, muss der Einfluss der activen Seele eingeschränkt werden. Dies ist aber nur so möglich, dass der Verlauf der geistigen Vorgänge auf mechanische Verbindungsgesetze, wie die der Association, zurückgeführt wird, welche die Mitwirkung einer einheitlichen Seele unnötig machen.

Auch für Mill besteht zwar die oberste Sanction aller Moralität in einem subjectiven Gefühl in unserem eigenen Geiste. »Dieses

1) Von einem »altruistischen« Utilitarismus, den Wundt (Ethik S. 358 ff.) von dem egoistischen unterscheidet, könnte darnach nicht gesprochen werden. Wie sehr diese Erweiterung des Begriffs seiner Bestimmtheit Eintrag thut, zeigt sich z. B., wenn man Hutcheson, den Wundt (Ethik S. 359) als Vertreter eines einseitigen altruistischen Utilitarismus anführt, mit anderen, eigentlichen Utilitariern vergleicht. Auch der Ausdruck »Evolutionismus« wird im folgenden nicht als Bezeichnung einer besonderen Ansicht verwendet, da sein charakteristisches Merkmal, die Betonung der Entwicklung, mehr oder weniger in jeder neuern Theorie eine Rolle spielt.

2) a. a. O. S. 161.

3) Vgl. oben S. 148.

Gefühl, wenn es uneigennützig ist und sich mit dem reinen Begriff der Pflicht, nicht mit einer besonderen Form derselben, verbindet, oder mit einem der bloß accessorischen Umstände, ist das Wesen des Gewissens. Freilich ist in dieser zusammengesetzten Erscheinung, wie sie sich gegenwärtig darstellt, die einfache Thatsache meist überwuchert von nebenhergehenden Ideenverbindungen, hergeleitet von der Sympathie, von der Liebe und mehr noch von der Furcht, vom religiösen Gefühl in all' seinen Formen, von den Erinnerungen der Kinderjahre und unserer ganzen Vergangenheit, von der Selbstachtung, dem Verlangen nach der Achtung anderer und gelegentlich auch von der Selbsterniedrigung«[1]). Dieser hohe Grad von Verwicklung ist nach Mill auch der Ursprung des mystischen Charakters, der dem Begriff der moralischen Verpflichtung beigelegt zu werden pflegt. Diese moralischen Gefühle sind kein ursprünglicher Bestandteil der menschlichen Natur, aber ein natürlicher Auswuchs derselben, wie es dem Menschen natürlich ist, zu sprechen, Schlüsse zu machen, Städte zu bauen, den Boden zu bearbeiten, obgleich dies erworbene Fähigkeiten sind; sie können aber eben deshalb auch fast nach jeder Richtung beliebig ausgebildet werden. Zwei Hauptfactoren sind bei der Entstehung derselben thätig: die Bildung von Associationen zwischen Pflichtgefühl und Nützlichkeit und als Basis eine Klasse mächtiger natürlicher Gefühle: die socialen Gefühle. Der Fortschritt der Civilisation führt auf Grund jener socialen Gefühle dazu, dass der einzelne sich gar nicht mehr anders denkt, denn als Glied einer Genossenschaft, und dass er sich daran gewöhnt, die Interessen der Gesellschaft als seine eigenen zu betrachten und die Bedingungen einzuhalten, welche für das Wohl der Gesellschaft gelten. Diese Gedankenverbindung wird unter dem Einfluss der Erziehung, der öffentlichen Einrichtungen, der Religion immer enger, die Gefühle werden damit in Einklang gebracht, und so entsteht ein Gefühl, das zwar in sehr vielen Individuen an Stärke den selbstsüchtigen Gefühlen bei weitem nachsteht, oft sogar gänzlich fehlt, das aber für diejenigen, welche es besitzen, alle Eigenschaften eines natürlichen Gefühls hat.

1) a. a. O. S. 158 f.

In einem besonderen Capitel beschäftigt sich Mill noch mit der Frage, welche Art des Beweises das Nützlichkeitsprincip zulasse, das letztere zunächst im Sinne eines Kriteriums des Sittlichen gefasst, doch so, dass seine Beweiskraft gelegentlich auch auf die Entstehung desselben bezogen wird. Der einzige Beweis für die Giltigkeit des Nützlichkeitsprincips bestehe darin, dass thatsächlich jeder die Glückseligkeit wünsche und deshalb die allgemeine Glückseligkeit ein Gut für die Gesamtheit aller einzelnen sei. Die Tugend werde allerdings ohne alle eigennützige Absicht rein um ihrer selbst willen gewünscht, aber eben als ein Teil der Glückseligkeit, der sie auf associativem Wege geworden ist. Gerade durch diese weite Fassung des Glückseligkeitsbegriffs verliert derselbe jedoch seine Beweiskraft für den Empirismus. Selbst eine ausgeprägt nativistische Ansicht ließe sich mit diesem Princip der allgemeinen Glückseligkeit, welches den Empirismus beweisen soll, verbunden denken, sei es, dass sie die Ausbildung der sittlichen Anlage mit einer besonderen Art von Lustgefühlen verknüpft sein ließe, welche dann ein wesentliches Element der Glückseligkeit bilden müssten, oder dass sie dieselbe als ein Mittel zur Erreichung dieses letzten Endzweckes betrachtete, das als ursprünglicher Bestandteil der menschlichen Natur eine sichere Grundlage für die Entwicklung zu diesem Ziele hin bilden würde.

Mill's empirische Ableitung der moralischen Gefühle ist aber überhaupt nicht befriedigend. Sie besteht nicht der Thatsache gegenüber, dass die anderen Factoren des Geisteslebens, aus welchen Mill das moralische Gefühl ableitet, auch nachdem die moralischen Gefühle vollständig entwickelt sind, noch neben diesen bestehen und dass die moralischen Gefühle und die Aussagen des Gewissens gerade jedem utilitarischen Einfluss, wie auch der öffentlichen Meinung oder den Staatsgesetzen gegenüber sich durchaus in ihrer Eigenart und in ihrem Anspruch auf unbedingte Berücksichtigung behaupten. Wären sie durch diese Factoren zu stande gekommen, so müsste ihr Verhältnis zu denselben ein anderes sein.

Weitere wichtige Bedenken gegen Mill's Anschauung ergeben sich aus den psychologischen Erwägungen, zu welchen die Associationspsychologie auffordert. Es ist bezeichnend, das Mill selbst die Associationspsychologie nicht in der reinen älteren Form,

wie sie Hartley und Mill's Vater James Mill vertraten, sich angeeignet hat; er machte auch hier den Gegnern Zugeständnisse, welche, in ihre Consequenzen verfolgt, den Rahmen der Associationspsychologie durchbrechen würden[1]. Gerade jenes rein passive Verhalten, zu welchem eine folgerichtige Associationspsychologie die Seele verurteilt, erkennt Mill nicht an. Er rühmt es vielmehr als ein besonderes Verdienst Bain's, dass er die Associationspsychologie über diesen passiven Determinismus hinaus zur Anerkennung einer ursprünglichen Activität des Geistes hingeführt habe. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass diese Activität des Geistes, wenn sie da ist, einen wesentlichen Einfluss auf die Entstehung und Art der geistigen Vorgänge üben muss, kurz, dass dann nicht alles aus Ideenassociationen erklärbar ist, sondern ursprüngliche Anlagen irgend welcher Art als Factoren daneben in Betracht kommen. Mill setzt auch selbst eine solche ursprüngliche Anlage voraus, indem er das »sociale Gefühl« als Hauptfactor bei der Entstehung des Pflichtgefühls einführt, ist sich jedoch der Tragweite dieser Einschränkungen des Empirismus nicht bewusst geworden.

Mill kann aber gerade mit diesen Zugeständnissen, welche sein unbefangener Blick ihm abgenötigt hat, als ein besonders lehrreiches Beispiel dafür dienen, wie wenig es möglich ist, im Interesse des Empirismus den Geist in seine Teilerscheinungen aufzulösen. Die Ideenassociation selbst, welche das willkommenste Mittel dazu bietet, schließt den Gedanken eines einheitlichen Ich in sich. Mag man nun, wie die ältere Associationspsychologie, mehr die Berührungs- oder, wie die neuere, mehr die Ähnlichkeitsassociation hervortreten lassen: dass auf eine Vorstellung *a* gerade die Vorstellung *b* und keine andere gesetzmäßig folgt, ist nur denkbar, wenn eine einheitliche beziehende Thätigkeit da ist, welche im Augenblick der Reproduction gerade zu dieser Auswahl unter den möglichen Vorstellungen führt. Hievon abgesehen stände jeder geistige Vorgang isoliert da, und sein Zusammentreffen mit anderen könnte nur vom Zufall abhängen. Wird aber jene beziehende Thätigkeit zugegeben, dann lässt sich auch der weiteren

1) Vgl. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Übersetzt von Kurella. 1889. S. 47.

Folgerung nicht mehr ausweichen, dass nicht auch sie wieder von außen in den Geist hineingekommen, sondern ein ursprüngliches Erbteil desselben ist.

Andere Empiriker neuester Zeit erreichen nicht die Kraft philosophischen Denkens und die Macht der Darstellung, durch welche Mill sich auszeichnet. Doch möge noch ein Utilitarier der Gegenwart Berücksichtigung finden, der in einer der letzten Monographien über den vorliegenden Gegenstand auch die einzelnen Punkte im Sinne des Empirismus eingehend behandelt. Paul Rée sucht in seinem Buch über die Entstehung des Gewissens[1]) den Utilitarismus durch eine Fülle von ethnologischem Material eingehend zu begründen. Seine Behandlungsweise zeichnet sich vor andern Monographien vorteilhaft durch die klare Scheidung der verschiedenen Gesichtspunkte aus, welche für die Frage nach der Entstehung des Gewissens in Betracht kommen. Die Haupteinteilung des Buches ist auf der Scheidung des psychologischen und des historischen Standpunktes aufgebaut. Die Entstehung der Elemente des Gewissens wird in der Geschichte, die Entstehung des Gewissens selbst im einzelnen Menschen aufgesucht. Die Beweisführung selbst ist freilich in vielen Punkten anfechtbar.

Rée sucht zuerst nachzuweisen, dass das Gewissen überhaupt historisch entstanden, ein Product der Geschichte, ist. Wie überhaupt Phänomene, deren natürliche Ursachen unbekannt seien, so sei auch das Gewissen durch übernatürliche erklärt worden, und die Philosophen haben darin ein ewiges Inventarium des menschlichen Gemüts gesehen. Um darüber zu entscheiden, dürfe man nicht beim eigenen sittlichen Urteil stehen bleiben, noch bei demjenigen seiner Zeitgenossen, noch beim Urteil gleich hoher Culturstufen, vielmehr sollen uns »die Menschenfresser darauf Antwort geben, ob jene Schätzungen von Ewigkeit her oder historisch geworden sind«[2]). Dann werden Zeugnisse verschiedener Ethnologen, alter und neuer Zeit, angeführt, welche beweisen sollen, dass bei den uncultivierten Völkern und in den ältesten Zeiten der cultivierten Völker Verschiedenes, ja das Entgegengesetzte vom Gewissen

1) Die Entstehung des Gewissens. Berlin 1885.
2) a. a. O. S. 14.

gebilligt wird, dass also das Gewissen nichts Angeborenes sein kann. Das Gewissen muss also historisch erklärt werden. »Wenn man zurückgehend in die Geschichte der Menschheit auf eine Culturstufe trifft, von welcher Wohlthätigkeit nicht gelobt, Grausamkeit nicht verurteilt wird, dann muss das Studium des Grenzgebietes zwischen den beiden Culturstufen lehren, welche Ursachen die Schätzung der Wohlthätigkeit und den Tadel der Grausamkeit hervorgebracht haben«.

Schon die bunte Reihe der Gewährsmänner, deren Zeugnisse Rée verwertet — zuverlässige und unzuverlässige durcheinander — weist aber darauf hin, auf wie schwachen Füßen solche Beweisführungen, mindestens in der Gegenwart noch, ruhen. Doch würde auch die Richtigkeit der von Rée angeführten Zeugnisse aus der Völkerkunde noch nicht zu Gunsten des Empirismus den Ausschlag geben.

Die principielle Bedeutung des ethnologischen Elements soll weiter unten zur Sprache kommen. Hier, wo es sich nur um die negativen Schlüsse handelt, welche der Empirismus daraus zieht, lässt sich im voraus sagen, dass Rée's Polemik nur gegen denjenigen Nativismus beweiskräftig ist, der angeborene sittliche Ideen ohne die Notwendigkeit einer allmählichen Entwicklung derselben behauptet. Wird angenommen, dass die sittlichen Anschauungen, wie alle Erzeugnisse des menschlichen Geisteslebens, sich nur allmählich und nur auf einem dazu vorbereiteten Boden entfalten können, so ist es auch vom Standpunkt des Nativismus wohl begreiflich, dass im Naturzustand der Völker unvollkommene und einander widersprechende Anschauungen über das, was sittlich ist, gelten. Und es erscheint dann als ein verkehrtes Beginnen, zur Erforschung der Entstehung des Gewissens die Menschenfresser zu befragen, ebenso verkehrt, als wenn man sie über die Anfänge der höheren Mathematik befragen wollte. Überhaupt wäre es nicht schwer, ebenso wie jene Zeugnisse gegen ein angeborenes Gewissen eine Auswahl rein theoretischer Ansichten der Naturvölker über Welt und Menschen zusammenzustellen, welche nach derselben Methode beweisen würden, dass es keine allgemeinen Denkgesetze und keine angeborenen Fähigkeiten des Denkens und Empfindens giebt. Die Thatsache

für sich allein, dass es im Naturzustand der Völker sittliche Anschauungen giebt, welche den unsrigen widersprechen, ist also noch kein Beweis für den Empirismus.

Rée sucht nun aber nicht bloß diesen vorläufigen Beweis zu führen, dass das Gewissen im Lauf der Geschichte entstanden ist, sondern sein Hauptzweck ist zu zeigen, wie es entstanden ist. Gelingt ihm diese Erklärung der thatsächlichen Gewissensvorgänge, ohne eine Anlage zu Hülfe nehmen zu müssen, so wäre die Berechtigung des Empirismus erwiesen. Die in der Geschichte nachweisbaren Elemente, aus denen nach Rée das Gewissen sich bildet, sind: die Strafe, die Strafsanction durch die Gottheit und moralische Gebote und Verbote.

Die Entstehung der Strafe wird auf die Rache zurückgeführt. Diese selbst aber entspringt nicht etwa dem Rechtsgefühl, sondern nur dem Hang der menschlichen Natur, sich von seinesgleichen nicht ducken, nicht unterjochen zu lassen. »Der Verletzer hat an seinem Opfer ein plus von Macht oder Kraft bewiesen. Den Verletzten wurmt das ihm aufgezwungene Gefühl der Inferiorität« und so verletzt er wieder, um dieses Gefühl los zu werden. An die Stelle der blutigen Rache tritt jedoch bald die friedliche Beilegung derselben durch Geld. Dieser Abkauf der Rache wird durch die Gemeinde, den Staat, begünstigt. »Die Seele dieser Entwicklung ist das Verlangen nach Frieden, erzeugt durch Hunger und äußere Gefahr. Der Hunger treibt zur Bebauung des Ackers und zu anderen Gewerben. Diese und die Abwehr äußerer Feinde setzen aber voraus, dass Verletzungen, Beraubungen, Tötungen nicht immer wieder Raub und Mord erzeugen, sondern friedlich beigelegt werden«[1]. Das Friedensgeld, welches im germanischen Recht der Staat für seine Vermittlung erhält, ist ein Vorläufer der Strafe. An die Stelle des Verletzten, der vorher die Hauptperson war, tritt nunmehr der Staat, der das Interesse des Friedens vertritt und die Rache verhindern will; und nachdem er so mächtig geworden ist, dass er die Rache verbieten kann, geht er dem Thäter selbst zu Leibe und verhängt Leid über ihn, um den Frieden zu sichern. So verdankt die eigentliche Strafe dem Bedürfnis, dem Nutzen, ihr Dasein[2].

1) a. a. O. S. 87 f. 2) a. a. O. S. 123.

Dazu kommt die Strafsanction durch die Gottheit. Rée geht hier in den Spuren Ludwig Feuerbach's. Der Mensch schreibt den selbstgemachten Göttern seine Eigenschaften zu und daher auch seine Beurteilung der menschlichen Handlungen. Dadurch werden aber die irdischen Urteile über gut und böse verstärkt, sie »kommen aus dem Cabinet der göttlichen Weltbeherrscher ratificiert, sanctioniert zurück und sind jetzt achtunggebietender als vorher«[1]. So ist es bei den Griechen und Römern, so auch im Alten Testament. »Die menschenähnliche Gottheit verbietet, was die Menschen verbieten, befiehlt, was sie befehlen, und an die so vergöttlichten Vorschriften knüpft sich dann, befolgt man sie, göttlicher Lohn, verachtet man sie, Zorn der Gottheit, ihre Rache, 3. Mose 26, v. 3 ff.«. »Die Gesetze sind also nicht, wie die Alten meinten, vom Himmel gekommen, wohl aber sind sie vom Himmel zurückgekommen«.

Doch die staatlichen Verbote, zu morden, zu rauben, zu betrügen, und deren anthropomorphe Sanction genügen nicht, das Glück der Menschen zu verbürgen. Sie mussten durch moralische Gebote und Verbote der Moralisten und der von ihnen geschaffenen ihnen ähnlichen Götter ergänzt werden. Diese empfehlen teils Selbstbeglückung und Selbsterlösung wie die Moralisten des griechischen Altertums und Buddha, teils gegenseitige Hilfe und Beglückung, wie das Christentum. Es entsprach der Naturanlage Jesu, Wohlwollen zu üben und zu predigen, und so lehrt er: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Da er aber auch eine »gottliebende und gottbildende« Natur war, sah er unwillkürlich den Grundzug seines eigenen Wesens, die Liebe, in die Gottheit hinein und sanctionierte so die Liebe der Menschen unter einander, die Liebe zu Gott und die Liebe Gottes zu den Menschen.

Der psychologische Thatbestand des Gewissens, dessen Entstehung im einzelnen Menschen nachgewiesen werden muss, ist nach Rée folgender: »Nach der Aussage eines Bewusstseins in uns sind wohlthätige Handlungen löblich, andere verderbliche Handlungen tadelnswert«. Bei der Beantwortung der Frage, woher dieses mysteriöse Bewusstsein kommt, ist vor allem zu beachten,

1) a. a. O. S. 134. 143.

dass es zwei Klassen von Wörtern giebt: unparteiische, welche kein Urteil über den Gegenstand ihrer Bezeichnung enthalten und parteiische, welche tadelnde oder lobende Nebenbedeutung haben, also aus einer gegenständlichen und einer urteilenden Hälfte bestehen. Solche parteiische Wörter sind z. B. Neid und Mitfreude, Feigheit und Tapferkeit, Mord und Aufopferung. Wird nun jemand in einem Zeitalter geboren, in welchem die Wörter bereits Nebenbedeutungen haben, so erfährt er schon in früher Kindheit nicht bloß den sachlichen Wortinhalt, sondern außerdem noch die Beurteilung, die lobende oder tadelnde Nebenbedeutung der Wörter. »Infolgedessen verschmelzen ihm beide nahtlos zu einer Gesamtvorstellung«. Da das später geborene Individuum von der Entstehung der sittlichen Urteile in der Geschichte nichts weiß, sondern sie nur als selbstverständlich vorfindet, so erscheint es ihm als eine allen Menschen angeborene Eigentümlichkeit. Für ihn sind sie dann reine kategorische Imperative geworden.

In ähnlicher Weise entstand der Begriff der Vergeltung oder das Gerechtigkeitsgefühl. Denn Mord, Raub, Betrügerei sind unserem Bewusstsein nach nicht nur tadelnswert, sondern sie verdienen auch Leid als Vergeltung. Die Verhängung von Leid durch den Staat als Sicherheitsmaßregel, die ganze Entstehungsgeschichte der Strafe, kommt später Geborenen nicht zum Bewusstsein. Dem Kinde wird nur das Urteil selbst eingeprägt, Leid, von der Obrigkeit verhängt, habe zu folgen auf solche Handlungen, wie Raub und Betrug. Die geschehene That wird so scheinbar der volle ausschließliche Grund des aufzuerlegenden Leids, nicht bloß der Erkenntnisgrund für den Staat Sicherheitsmaßregeln zu treffen. Der thatsächlich in der Zukunft liegende Zweck wird allein in die Vergangenheit verlegt. Durch die gerichtliche Leidzufügung wird diese Urteilsgewohnheit bekräftigt und durch die Religion bestätigt. Die Strafe ist also nicht eine Folge des Gerechtigkeitsgefühls, sondern das Gerechtigkeitsgefühl ist eine Folge der Strafe.

Aus diesen Elementen entsteht nun das Gewissen. Unser Bewusstsein erleidet das Urteil, dass gewisse Handlungen tadelnswert seien »und vor allem das wuchtige Urteil, Leid von Menschen

verhängt oder der Gottheit sei ihre gebührende Folge«[1]. Mit der Handlung stellt sich das tadelnde Bewusstsein ein, welches gerade mit dieser Art zu handeln verschmolzen worden war. »Das Wissen, Bewusstsein, welches so uns tadelt, nennt man strafendes Gewissen, auch Gewissensbiss, oder Schuldbewusstsein«. »Hat man Barmherzigkeit geübt, so tritt das ihr associierte Urteil der Löblichkeit hervor; man ist sich löblichen Handelns bewusst; man hat ein »gutes Gewissen«. Die Gewissensbisse dürfen nicht verwechselt werden mit dem zu spät kommenden Mitleid; der Instinct des Mitleids erzeugt, wenn er nicht befriedigt wird, Unzufriedenheit, Unlustgefühle, ist aber streng zu scheiden von dem Bewusstsein, etwas Strafwürdiges gethan zu haben. Woher das Mitleid kommt, lässt sich nicht sagen, es scheint eine Erweiterung des Elterninstincts zu sein; wie aber dieser entstanden ist, wissen wir noch nicht.

Erkennt man freilich auf diesem historisch-psychologischen Wege, dass uns der Mord bloß darum »an sich« tadelnswert erscheint, weil wir nicht erfahren, weshalb er ursprünglich getadelt worden ist, dass Gesetzgeber und Religionsstifter solche Beschaffenheiten und Handlungen einst ihrer Schädlichkeit wegen gebrandmarkt, die »Etikette«: tadelnswert ihr angeheftet haben, so werden wir das Urteil, er sei »an sich« tadelnswert, streichen. »Das Gewissen bleibt, gleich dem Held in der Fabel, nur so lange bei uns, als wir nicht fragen, woher es stammt; es verlässt uns, wenn wir diese Frage stellen. Grausamkeit und Mord sind nicht böse, sondern bloß schädlich«[2]. Dieses Resultat ist vielleicht gefährlich, aber doch nicht so, wie es scheint. Das Gewissen ist ja doch nicht fruchtbar an Handlungen. »Aus Egoismus und aus der Neigung des Wohlwollens gehen fast alle Handlungen hervor, welche anderen nützlich sind. Diese Motive werden fortfahren zu wirken. Es bleibt somit alles beim Alten«.

In diesem Gedankengang der Monographie Rée's tritt überall das Bestreben hervor, alle nativistischen Factoren aus der Erklärung des Gewissensbegriffs auszuscheiden und für jedes Element der Gewissensentwicklung den empirischen Ursprung nachzuweisen. Es ist ihm jedoch nicht gelungen, diesen folgerichtigen Empirismus

1) a. a. O. S. 211 2) a. a. O. S. 230.

mit den psychologischen Thatsachen befriedigend in Einklang zu bringen. Einerseits ist die Verknüpfung der Gewissenserscheinungen mit empirischen Elementen oft eine künstliche, andrerseits kommen gerade an entscheidenden Punkten wieder nativistische Elemente zum Vorschein.

Um den Vorläufer der Strafe, den indirecten Vorläufer des Gewissens, die Rache, nicht auf ein nativistisches Element, das Gerechtigkeitsgefühl, zurückführen zu müssen, giebt er die durchaus künstliche Erklärung desselben als Aufhebung des Schmerzgefühls der Inferiorität. Beides ist nicht bloß geschichtlich dagewesen, sondern existiert jetzt noch und kann psychologisch mit einander verglichen werden. Ein solcher Vergleich zeigt, dass beide sich durchaus nicht decken. Ein Mensch kann einem anderen gegenüber beständig ein Plus von Macht oder Kraft beweisen, so dass dieser fortwährend das Gefühl der Inferiorität hat, ohne je an Rache zu denken. Wird ihm nun aber von dem, dessen Überlegenheit er ohne Schmerzgefühl bisher anerkannt hat, ein Leid zugefügt, so tritt als etwas Neues das Gefühl hinzu, aus welchem die Rache entspringt, mag man es nun Gerechtigkeitsgefühl oder angeborenen Vergeltungstrieb nennen. Dieses lebhafte Gefühl ist daher psychologisch deutlich zu unterscheiden von jenem abgeblassten Gefühl der Inferiorität, das mit der Rache kaum einen Berührungspunkt hat [1]).

Ist aber der Anfang der Gewissensentwicklung nicht befriedigend empirisch abgeleitet, so wird auch der gelungene Nachweis einer empirischen Weiterentwicklung den Empirismus nicht mehr halten können. Die übrigen Elemente der Beweisführung sind jedoch ebenfalls ungenügend. Die Strafsanction durch die Gottheit, welche in etwas oberflächlicher Weise mit der bekannten anthropologischen Theorie der Religion verbunden wird, bringt nichts Wesentliches zur Stütze des Empirismus hinzu. Der Inhalt des Gewissens ist ja

1) Es ist bezeichnend, dass Rée für seine Anschauung den Umstand anführt, dass die Franzosen nach dem Sieg Preußens über Österreich bei Sadowa »Rache für Sadowa« (revanche pour Sadowa) forderten, weil das französische Prestige durch Preußens neu gewonnene Machtstellung in Europa gelitten hatte. Gerade das französische revanche ist ein allgemeinerer Begriff, der auch die Reaction auf jenes Bewusstsein der Inferiorität einschließt und deshalb auch im Deutschen da angewandt wird, wo das Wort »Rache« zu viel sagt.

schon vorher da und soll nur sanctioniert werden durch die Religion. Zweifellos existiert jedoch eine Verbindlichkeit des Sittengesetzes mit denselben psychologischen Hauptmerkmalen für viele Menschen, ohne in der Religion begründet zu sein. Sollen diese Elemente aber noch weiter durch Gebote und Verbote der Moralisten ergänzt werden, so ist damit die Frage nur zurückgeschoben. Es entstehen daraus zwei neue Fragen: Erstens: woher stammt das sittliche Bewusstsein dieser Moralisten? und zweitens: wie konnten sie in so weitem Umfang Anknüpfungspunkte beim Volke finden, ohne dass ihnen hier eine Anlage irgendwelcher Art entgegenkam? Dass eine Beantwortung der ersten Frage auf nativistische Elemente hinführt, bezeugt Rée selbst, wenn er den Ursprung der Moral Jesu in einer Naturanlage des Wohlwollens sucht.

In seiner Erklärung der Entstehung des Gewissens im einzelnen legt Rée der lobenden und tadelnden Nebenbedeutung der Wörter, die mit diesen selbst überliefert werden, eine viel zu große Wichtigkeit bei. Mit dem Laut- und Klangbild des Wortes verschmelzen sich dem Kinde diejenigen Vorstellungen, die ihm in Verbindung damit dargeboten werden, natürlich häufig auch solche, die über die ursprüngliche Wortbedeutung hinausgehen. Die Hauptfrage ist aber dann immer, was für Factoren bei dieser Verschmelzung thätig waren, insbesondere ob dieselbe an eine Naturanlage anknüpfen konnte oder nicht. Durch die Annahme einer einmal vorhandenen Nebenbedeutung des Wortes ist noch nichts erklärt; denn jene Verschmelzung muss sich bei jedem einzelnen Individuum doch immer wieder aufs Neue vollziehen. Zugleich verfällt aber dadurch Rée einem vollkommenen Intellectualismus; er spricht nur von dem Urteil des Lobes und Tadels und lässt das wichtigste Element des Gewissens, das Gefühl, fast ganz unberücksichtigt. Den Factor des Mitleids, der darauf hätte führen können, will er streng vom Gewissen geschieden haben. Das Individuum findet das geschichtlich gewordene sittliche Urteil fertig vor und nimmt es an, ohne seinen Ursprung zu kennen. Das eigenartige Gefühl, das mit der Gewissenserscheinung verbunden ist, bleibt dabei gänzlich unerklärt und findet keine Stelle in dem rein intellectuellen Process.

3) Der Empirismus unter dem Einfluss der Entwicklungstheorie.

Wie der ethische Empirismus unter dem Einfluss der Entwicklungslehre sich gestalten kann, hat schon die Darstellung der Lehre Darwin's[1]) gezeigt. Zu einer Gesamtanschauung über die geistige Welt und ihre Entstehung hat erst Herbert Spencer[2]), jedoch mit voller Selbständigkeit gegenüber Darwin, die Entwicklungslehre verarbeitet. Die Grundzüge seiner Auffassung des Sittlichen[3]) sind folgende:

I. Das Handeln, welches den Gegenstand der Ethik bildet, ist nur ein Teil des Handelns überhaupt; da der Teil aber nicht verständlich ist ohne Verständnis des Ganzen, so ist vor allem das Handeln überhaupt zu betrachten und zwar besonders die Entwicklung des Handelns in der Geschichte des Menschengeschlechts. Das Handeln ist zu definieren als: Zwecken angepasste Handlungen, oder: die Anpassung von Handlungen an Zwecke; denn absichtslose Thätigkeit ist kein Handeln. Wenn wir die Entwicklung des Handelns der lebenden Wesen betrachten, so bemerken wir darin einen Fortschritt und zwar einen Fortschritt, der in immer vollkommenerer Anpassung von Handlungen an Zwecke besteht und Hand in Hand geht mit der Entwicklung der Structur und der Functionen der lebenden Wesen, welche diese Anpassung ermöglichen. Am vollkommensten ist diese Anpassung bei civilisierten Menschen. Die Handlungen sind gerichtet teils auf die Förderung und Erhaltung des eigenen Lebens, teils auf Erhaltung der Species, teils auf Erreichung eines Zustandes und einer Gemeinschaft, in welcher die Handlungen der Einzelnen in solchem Verhältnis zu einander stehen, dass sie einander nicht stören, vielmehr womöglich fördern. Man kann also im Handeln je nach dem Zweck, den es verfolgt, unterscheiden ein selbsterhaltendes, ein arterhaltendes und ein universales Handeln. Die letztere Form des Handelns ist Hauptgegenstand der Ethik[4]).

II. Diese Folgerungen aus der Entwicklungshypothese stehen im Einklang mit den gewöhnlichen moralischen Vor-

1) Siehe S. 149 ff. 2) Siehe S. 148.

3) Thatsachen der Ethik; übersetzt von Vetter. Stuttgart 1879.

4) a. a. O. § 1—7.

stellungen. Die Bedeutung der Begriffe gut und schlecht lässt sich am besten aus den am weitesten von einander abweichenden Anwendungen dieser Begriffe entnehmen. Daraus ergiebt sich, dass wir Gegenstände und Thätigkeiten dann gut nennen, wenn sie zur Erreichung eines Zweckes geeignet sind. Dies macht auch das Handeln vom sittlichen Gesichtspunkt aus verständlich. Selbst die entgegengesetzten Anschauungen des Optimismus und Pessimismus stimmen darin überein, dass das Leben gut oder schlecht ist, je nachdem es angenehme Empfindungen mit sich bringt oder nicht, kurz, dass das Gute einfach das Erfreuende ist. Diese Wahrheit wird freilich vielfach übersehen aus Gründen moralischer, theologischer und politischer Art, hauptsächlich aber aus folgendem Grund: »Wie in kleineren Dingen, so werden sie (die Menschen) auch in dieser umfassendsten Sache so sehr von den Mitteln, durch welche ein Zweck erreicht wird, in Anspruch genommen, dass sie dieselben schließlich für den Zweck selber halten«[1]. So halten sie insbesondere dasjenige Handeln, welches am sichersten zum Glücke führt, an sich für vorzüglich.

Auch eine Betrachtung der ethischen Systeme führt ganz auf diese Anschauung zurück. Man kann dieselben einteilen, je nachdem sie als Grundideen hinstellen 1. den Charakter des Handelnden. a) Die Vollkommenheit, welche ältere Theorien als Ziel hinstellen, ist eben nur diejenige Beschaffenheit des Menschen, die ihn befähigt, vollkommene Anpassung von Handlungen an Zwecke, also vollkommene Beglückung, hervorzurufen; b) ebenso haben die Tugenden, die als ethisches Princip in der Mehrzahl aufgestellt werden (Aristoteles), ein gemeinsames Merkmal nur in Beziehung auf das Resultat, das sie ermöglichen, das Glück. 2. Die Natur der Motive. Man kann diese Theorie auch die Intuitionstheorie nennen, d. h. diejenige Theorie, welche derartige Gefühle für gottgegebene ansieht und als unabhängig von den vom Einzelnen oder von seinen Vorfahren gemachten Erfahrungen erklärt (Hutcheson). Es lässt sich aber »nachweisen, dass das Vermögen Glück zu schaffen, das hier nur als eine zufällige Eigentümlichkeit der Handlungen hingestellt wird, welche eine solche moralische

1) a. a. O. S. 33.

Billigung finden, in Wirklichkeit gerade den Prüfstein bildet, mit Hilfe dessen diese Billigung als moralisch erkannt wird«[1]). Es giebt überhaupt keine andere Vorstellung von der Seligkeit als die, »wonach damit eine Erhebung des individuellen oder allgemeinen Zustandes in einen glücklicheren verbunden ist, sei es nun durch Milderung der Schmerzen oder durch Vermehrung der Freuden«.

III. Resultat der beiden von verschiedenen Punkten, von der Entwicklungshypothese und von den gewöhnlichen moralischen Vorstellungen, ausgehenden Untersuchungsreihen ist also, dass höchstentwickeltes Handeln und gutes Handeln identisch sind und dass das »ideale Endziel der naturgemäßen Entwicklung des Handelns« zugleich der »ideale Maßstab des vom sittlichen Standpunkt beurteilten Handelns« ist.

Wenn es sich nun aber um die Methode der Ethik handelt, deren Hauptgegenstand dieses höchstentwickelte Handeln ist, so muss constatiert werden, dass die bisherige Ethik allgemein Einen Hauptfehler hatte, nämlich völlige Verkennung oder wenigstens mangelhafte Anerkennung des Causalitätsbegriffs; und doch ist es gerade die Idee der Causalität, deren Entwicklung den geistigen Fortschritt der Menschheit am deutlichsten abspiegelt. Diesem Fehler verfallen Plato, Aristoteles, Hobbes, wenn sie behaupten, dass das Gute und Böse im Handeln keinen anderen Ursprung habe, als das Gesetz. »Denn ist es nicht klar, dass, wenn die Gesetzgebung auf der Ausübung gewisser Handlungen besteht, welche naturgemäß wohlthätige Wirkungen haben, und andere verbietet, die naturgemäß verderblich wirken, dass dann diese Handlungen nicht etwa durch die Gesetzgebung zu guten und bösen gemacht werden, sondern vielmehr die Gesetzgebung ihre eigene Autorität von den natürlichen Folgen der Handlungen ableitet?«[2]). Diesem Fehler verfällt auch die Intuitionstheorie, ja sogar die utilitaristische Schule, die freilich anerkennt, dass das Handeln nach der Beobachtung seiner Resultate zu beurteilen sei, aber bloß inductiv feststellt, ob diese oder jene Nachteile mit diesen oder jenen Handlungen zusammen auftreten, und ob daraus zu schließen sei, dass dieselben Beziehungen auch in Zukunft

1) a. a. O. S. 42. 2) a. a. O. S. 60.

auftreten werden. Es sollte aber nicht bloß irgend eine Beziehung zwischen Ursache und Wirkung im Handeln nachgewiesen werden, sondern die Beziehung. Als seine eigene Anschauung bezeichnet Herbert Spencer den rationalen Utilitarismus, d. h. die Ansicht, dass »die Ethik im eigentlichen Sinn — die Wissenschaft vom guten Handeln — die Entscheidung, wie und warum gewisse Handlungsweisen verderblich und gewisse andere wohlthätig sind, zu ihrem Gegenstand hat. Diese guten und schlechten Resultate können nicht zufällige, sondern müssen notwendige Folgen der Ordnung der Dinge sein«. Es ist daher »die Hauptaufgabe der Moralwissenschaft, aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzbedingungen abzuleiten, welche Handlungen notwendigerweise Glück und welche Unglück zu erzeugen streben«. »Hat sie dies gethan, so müssen ihre Deductionen als Gesetze des Handelns anerkannt und ohne Rücksicht auf eine directe Beurteilung von Glück oder Elend befolgt werden«.

IV. Die Ergründung dieser Bedingungen kann, den verschiedenen Wissenschaften entsprechend, auf deren Resultate man sich dabei stützen kann, von verschiedenen Standpunkten ausgehen:

1. Vom physikalischen Standpunkt aus sehen wir, dass die Entwicklung der Bewegungen zu immer größerem Zusammenhang, größerer Bestimmtheit und größerer Ungleichartigkeit führt, dass die Steigerung dieser Eigenschaften zugleich eine Steigerung der Fähigkeit ist, jenes bewegliche Gleichgewicht zwischen inneren und äußeren Thätigkeiten aufrecht zu erhalten, welches das Leben bedingt, und dass die Vollkommenheit in dieser Aufrechthaltung des Gleichgewichts eben auf der Stufe des sittlichen Lebens erreicht wird.

2. Vom biologischen Standpunkt aus bemerken wir eine immer vollkommenere Ausgleichung der Functionen, d. h. wir bemerken, dass die verschiedenen Functionen in ihrer Art, ihrem Grade und ihren verschiedenen Combinationen immer mehr den verschiedenen Thätigkeiten angepasst werden, welche das vollkommene Leben erhalten und darstellen, und diese Anpassung ist eben das Ziel des sittlichen Handelns.

3. Vom psychologischen Standpunkt aus sehen wir, dass

von den vorgestellten Freuden und Leiden sensationeller und emotioneller Art, welche die psychologische Betrachtung zu ihrem Gegenstande hat, sofern sie Motive des Handelns darstellen, im Laufe der Entwicklung immer mehr diejenigen das Handeln bestimmen, welche complicierterer Natur sind, d. h. dass das Handeln sich immer weniger von augenblicklichen Gefühlen leiten lässt, sondern mehr von Gefühlen, die, wenn auch complicierter und ideeller Natur, doch nicht bloß für ein augenblickliches Vergnügen, sondern für ein dauerndes Glück garantieren. So nehmen die complicierteren Gefühle allmählich eine höhere Autorität in Anspruch als die einfachen. Diese Entwicklung der Motive des Handelns wird aber noch gefördert durch die sittliche, religiöse und sociale Controle, welche künstlich durch geistige Wiedergabe der äußeren Folgen in Gestalt von sittlichen, religiösen und socialen Strafen einer anormalen Entwicklung Schranken setzen.

Erst innerhalb dieser Schranken konnte sich dann die Schranke des moralischen Bewusstseins entwickeln, dessen wesentlichster Zug freilich auch der ist, »dass ein Gefühl oder die einen Gefühle unter der Controle eines andern oder anderer Gefühle stehen«; aber ein wesentlicher Unterschied ist der, dass die moralischen Schranken sich nicht auf äußerliche, sondern auf innerliche Folgen der Handlungen beziehen. Diese inneren Folgen der Handlungen entwickeln sich aus den äußeren schlimmen Folgen der verbotenen und guten Folgen der gebotenen Handlungen zu moralischer Zu- und Abneigung. Das Bewusstsein der Verpflichtung, das zugleich das Moment des Zwanges in sich enthält, ging vermöge des engen Zusammenhanges der moralischen Schranken mit den politischen, religiösen und socialen Schranken auch auf die ersteren über und so entstand das moralische Pflichtbewusstsein. Mit der höheren Entwicklung muss aber auch dieses Gefühl des Zwangs und der Verpflichtung allmählich schwinden; denn das Beharren in der Ausübung einer Pflicht endigt notwendig damit, dass sie zur Lust wird. Davon haben wir schon in der Gegenwart einzelne Beispiele, und das Gefühl der Verpflichtung wird vollends ganz verschwinden, wenn das Ziel der Entwicklung eingetreten ist, d. h. »wenn die sittlichen Gefühle den Menschen zur richtigen Zeit, an der richtigen Stelle und im richtigen Handeln genau ebenso spontan

und angemessen leiten, wie dies gegenwärtig die Empfindungen thun«.

4. Vom sociologischen Standpunkt aus sehen wir in der Entwicklung des Handelns immer diejenigen Bedingungen verwirklicht, unter denen allein die gesellschaftlichen Thätigkeiten so ausgeführt werden können, »dass das vollkommene Leben jedes einzelnen mit dem vollkommenen Leben aller vereinbar ist und dasselbe fördert«[1]. Aber der Gegensatz des Interesses des Einzelnen und des Interesses der Gesellschaft, der auf der unvollkommenen Stufe der Entwicklung noch stets einen Compromiss nötig macht zwischen dem Sittencodex, der die Rechte der Gesellschaft wahrt, und dem Sittencodex, der die Rechte des Einzelnen betont, dieser Gegensatz tritt mit dem Fortschreiten der Entwicklung zurück, und es tritt immer mehr ein freies dynamisches Zusammenwirken hervor, indem nicht bloß der Austausch von Dienstleistungen nach Übereinkunft, sondern auch der Austausch von Leistungen ohne jede Übereinkunft stattfindet. So führt uns auch diese sociologische Betrachtung schließlich zum Sittengesetz, und gerade für diesen letzten vollkommenen Zustand ist es allein möglich, die Grundzüge des Sittengesetzes zu formulieren, das in ihm herrschen muss. Dies ist die Aufgabe der Ethik als Wissenschaft oder der absoluten Ethik im Gegensatz zur empirischen oder relativen Ethik.

Dieser Überblick über Spencer's Ethik zeigt, dass der Empirismus mit seiner Verpflanzung auf den Boden der Entwicklungstheorie eine ganz neue Position gewinnt. Seine Anschauung über das Individuum hat er mit den Nativisten gemein. Die gegenwärtigen Erscheinungen des sittlichen Bewusstseins sind allerdings das Resultat einer langen Entwicklung des Menschengeschlechts und entstanden aus Erfahrungen über das Nützliche; aber die so entwickelten moralischen Anschauungen und Gefühle gestalten allmählich die Nervenorganisation der Individuen selbst um und so werden diese organisierten und vererbten Erfahrungen vom Nützlichen im Individuum zu einem Vermögen der moralischen Anschauungen, das ganz unabhängig von jeder Erwägung über das Nützliche dem Einzelnen Regeln des Handelns vorschreibt.

1) a. a. O. S. 163.

Das Gewissen, vom geschichtlichen Standpunkt aus eine vererbte Gewohnheit des Menschengeschlechts, erscheint so im Individuum als eine auf physischen Dispositionen beruhende Anlage. Der historische Empirismus verbindet sich mit einem auf das Individuum beschränkten relativen Nativismus.

Der Empirismus ist also in die Gesamtentwicklung des Handelns verlegt. Der Versuch, das moralische Bewusstsein als die Spitze einer Entwicklung des Handelns nachzuweisen, scheitert jedoch auch hier an der nicht zu beseitigenden Eigenart des sittlichen Bewusstseins. Wenn Spencer ausführt, der Charakter der Unbedingtheit und des Zwangs, der dem sittlichen Bewusstsein als sein eigentümlichstes Merkmal anhaftet, sei im Laufe der Entwicklung aus der staatlichen Autorität übergegangen auch in die freieren Formen des Zusammenwirkens, innerhalb deren das Sittengesetz allein herrsche, und dieses Moment habe sich im Bewusstsein verfestigt durch Vererbung und Verwandlung der äußeren Strafen in innere, so berücksichtigt er dabei so wenig als die Utilitarier[1]), dass beide Arten des Zwangs, der staatliche und der sittliche, in dem entwickelten Gemeinwesen nebeneinander bestehen und mit einander in Widerstreit treten können. Das Sittengesetz nimmt gar keinen Vergleich mit dem Staatsgesetz an, es macht im voraus den Anspruch auf unbedingte Berücksichtigung; das Staatsgesetz dagegen hat an den, der es einmal nicht achten will, für sich allein keinen weiteren Anspruch. Der einzelne kann kaltblütig abwägen, ob der Schaden, der ihm im einzelnen Fall aus der Übertretung des Staatsgesetzes erwächst, nicht am Ende geringer ist, als die Unlust, welche die Einhaltung der staatlichen Schranken für ihn mit sich führt oder gar nicht in Betracht kommt gegenüber dem Genuss, den ihm die Überschreitung derselben verspricht. Man kann einwenden, auch das Staatsgesetz kündige sich an als ein unbedingt forderndes, aber man vergisst dabei, dass diese Autorität ihre Stütze gerade an dem sittlichen Bewusstsein hat. Der Staatsbürger, der die Staatsgesetze nicht bloß hält, weil es nützlicher ist, als das Gegenteil, thut es, weil das Bewusstsein des Staatsbürgers sich ihm mit dem

1) Herbert Spencer verwahrt sich zwar, wie Mill (a. a. O. S. 198) erwähnt, dagegen, als ein Gegner der Utilitätslehre angesehen zu werden; jedenfalls zählt ihn aber Mill mit Recht nicht zu den Utilitariern im gewöhnlichen Sinn.

Begriff der Pflicht verbunden hat. Gerade vom Standpunkt des Gewissens aus hat sich das Individuum schon oft genug der staatlichen Autorität widersetzt, wenn die Verfassung oder Verwaltung des Staates ihm mit wahrhaft sittlichen Grundsätzen nicht mehr verträglich schien, und derselbe Mensch, der seiner Stellung zum Staatsgesetz gemäß das Prädicat des Löblichen verdient, kann vom sittlichen Bewusstsein verdammt werden. Die Autorität des Sittengesetzes ist also beim Nebeneinanderbestehen beider eine thatsächlich höhere als die des Staatsgesetzes, was nicht vereinbar ist mit einer Zurückführung des Sittengesetzes auf Vererbung und Verinnerlichung früherer Strafen des Staates. Das Verhältnis ist vielmehr das umgekehrte: Ist das Staatsgesetz mit einer höheren Autorität bekleidet, so hat es dieselbe vom Sittengesetz. Das letztere allein macht immer und überall den Anspruch auf unbedingte Berücksichtigung.

Neben diesem principiellen Unterschied zwischen Sittengesetz und Staatsgesetz ist es auch noch eine Verschiedenheit der Handlungen, auf die sie sich beziehen, und eine Verschiedenheit der Beurteilung dieser Handlungen, welche Spencer's Ableitung als ungenügend erscheinen lassen. Das Sittengesetz sollte nach seiner Anschauung doch nur diejenigen Handlungen verbieten, welche ein früheres Staatsgesetz mit Strafen belegt hatte. Nun wird aber ein großer Teil der Handlungen, welche den Gegenstand sittlicher Beurteilung bilden, nie Gegenstand der staatlichen Gesetzgebung; also bliebe eine Reihe von Äußerungen des sittlichen Bewusstseins unerklärt. Insbesondere aber wäre nicht zu verstehen, wie das Gewissen zu der eigentümlichen Art des Urteilens über Handlungen kommt, welche auf die Motive das Hauptgewicht legt, während doch der Staat gar nicht oder nur an einigen wenigen Punkten des Strafverfahrens auf das zu Grunde liegende Motiv Rücksicht nimmt.

Diese Bedenken gelten mehr oder weniger für alle utilitaristischen und dem Utilitarismus verwandten Ansichten. Der Kernpunkt von Spencer's Ansicht über die Entstehung des Gewissens ist aber der Entwicklungsbegriff, und seine Theorie steht und fällt mit der Frage: Ist es ihm gelungen, das Gewissen als eine aus den vererbten Erfahrungsresultaten der Menschen entstandene sittliche Anlage in

Form einer fortschreitenden Organisation des Nervensystems nachzuweisen?

Die Möglichkeit einer Vererbung moralischer Anschauungen durch Anlagen des Nervensystems wird sich grundsätzlich nicht ohne weiteres bestreiten lassen. Es sind ja nicht bestimmte Vorstellungen, die im Geistesleben plötzlich auftauchen sollen, sondern dunkle Gefühle. Die Entstehung von Gefühlen ist für Herbert Spencer der wesentlichste Zug des moralischen Bewusstseins[1]) und er tadelt gerade die Überschätzung der Erkenntnis auf Kosten des Gefühls beim Utilitarismus. Dass aber eine bestimmte Richtung der Gefühle des Individuums schon durch die Nervenanlage gegeben sein kann, wird nicht bloß für die Gefühle des Angenehmen oder Unangenehmen in ihrer Verknüpfung mit bestimmten Gegenständen, sondern auch für die höheren Gefühle, z. B. für die ästhetischen, eingeräumt werden müssen. Nur wird hier überall die Voraussetzung gemacht, dass neben der Nervenorganisation eine einheitliche Seele vorhanden ist, auf welche die erstere Einfluss üben kann. Hier aber beginnt die Unzulänglichkeit der Entwicklungstheorie. Auch die höheren Bewusstseinsformen sollen sich aus den niederen und diese aus den höheren und niederen Lebensformen entwickelt haben. Das Grundprincip aller Weltentwicklung sei, dass die Materie in beständigem Fortschritt von einer unbestimmten unzusammenhängenden Gleichförmigkeit zu einer bestimmten zusammenhängenden Verschiedenartigkeit übergeht, und im Laufe dieser Entwicklung soll auch das Leibliche mit fließenden Grenzen in das Geistige, das Physiologische in das Psychologische, übergehen. Wenn wir nun auch die Constanz der uns bekannten Arten, die innerhalb des der eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchung zugänglichen und darum ausschlaggebenden Zeitraums mindestens ziemlich groß ist, nicht als maßgebend gelten lassen wollen, so entbehrt doch jedenfalls jener allmähliche Übergang des Organischen in das Geistige jeder einigermaßen zuverlässigen Begründung. Als Thatsache liegt nur die durchgängige deutliche Verschiedenheit der beiden nebeneinander hergehenden Gebiete des Seins vor, und

1) Thatsachen der Ethik S. 125.

es ist bis jetzt keinem Anhänger Darwin's gelungen, den Punkt aufzuzeigen, wo die eine Form in die andere übergeht. Entweder findet sich deshalb eine Lücke in der geradlinigen Entwicklung oder es werden auch den einfachen Elementen des organischen Lebens schon geistige Eigenschaften beigelegt[1]. Herbert Spencer verrät Neigung zu dem letzteren; aber auch damit wäre die einheitliche Erklärung alles Seins nur scheinbar gegeben, welche die Entwicklungstheorie anstrebt.

So ist der Empirismus auch im Bunde mit der Entwicklungstheorie nicht im Stande, die Entstehung des Gewissens rein empirisch zu erklären. Es ist aber besonders lehrreich, diese Gestaltung desselben zu verfolgen. Spencer ist consequenter Empirist, indem er auch alles geistige Leben der Menschheit als Erfahrungsresultat, als Anpassung des Inneren an das Äußere, bezeichnet. Aber indem er den Empirismus in seine Consequenzen verfolgt, wird er über denselben hinausgeführt. Er erkennt nicht bloß eine Anlage des Individuums an, sondern er sucht auch das allgemeinste Gesetz der Erfahrung, das Princip der Erhaltung der Kraft, nicht bloß aus dieser, sondern aus dem Wesen der Erkenntnis selbst abzuleiten, stellt ein Kriterium auf, das über der Erfahrung steht: die »Unmöglichkeit des Widersprechenden«, setzt eine active Fähigkeit der Seele voraus, Gleichheits- und Ungleichheitsverhältnisse zu statuieren, wodurch erst Associationen möglich gemacht werden, und spricht von einem absoluten Princip, welches, obwohl unerklärbar, als oberste Voraussetzung alles Denkens und aller Erfahrung gedacht werden müsse.

Herbert Spencer ist sich dessen selbst bis zu einem gewissen Grade bewusst. Er übt an dem alten Empirismus eine einschneidende Kritik. »Wer«, sagt er in seinen Principien der Psychologie[2], »auf die unannehmbare Aufstellung schwören will, dass der Geist, ehe er

1) Von der entgegengesetzten Anschauung einer unbedingten Selbständigkeit des geistigen Lebens aus kann man dann freilich im Anschluss an Herbert Spencer noch einmal die Frage stellen, ob sich nicht die sittliche Anlage selbst im Laufe der Zeit verändert. Diese Frage wird uns weiter unten beschäftigen müssen.

2) Principles of psychology. Second Edition. p. 208. Bei Ribot, Die Erblichkeit; deutsch von Hotzen. Leipzig 1876.

irgend eine Erfahrung machen konnte, eine tabula rasa sei, sieht der Frage gar nicht einmal auf den Grund, nämlich der, woher kommt denn das Vermögen — sich Erfahrungen zu bilden? . . . Wenn bei der Geburt nur eine durchaus passive Empfänglichkeit vorhanden ist, warum kann denn ein Pferd nicht dieselbe Erziehung empfangen, wie ein Mensch? . . . Warum gelangen denn Hund und Katze, die doch den Einwirkungen derselben Erfahrungen im häuslichen Leben ausgesetzt sind, nicht zu demselben Grade und derselben Art von Intelligenz? In dieser landläufigen Form räumt die empirische Hypothese stillschweigend ein, dass ein in bestimmter Art organisiertes Nervensystem eigentlich ein ganz bedeutungsloser Umstand, eine Thatsache sei, die man weiter gar nicht in Rechnung zu ziehen habe. Aber gerade das ist die eigentliche Hauptsache«. Spencer will daher, wie er selbst sagt, Locke und Kant versöhnen. Als aber Max Müller ihn einen »echten Kantianer« nennen wollte, weil er lehre, es finde sich etwas in unserem Bewusstsein, was kein Product unserer eigenen Erfahrung sei, da glaubte er doch mit größerem Recht sich als einen Schüler Locke's bezeichnen zu müssen[1]).

Jedenfalls giebt die Thatsache zu denken, dass gerade derjenige Forscher, welcher die Entwicklungstheorie, den größten Feind alles Nativismus, mit großem Scharfsinn in die Welt des Geistes eingeführt hat, selbst nicht bei dem Empirismus stehen bleiben kann, sondern dem Idealismus und dem Nativismus Zugeständnisse zu machen sich genötigt sieht. Er bestätigt damit nur von neuem, was unsere bisherige Betrachtung gezeigt hat: dass der Empirismus für sich allein nicht hinreicht, das Werden des Geisteslebens zu erklären, und dass insbesondere die Thatsache des Gewissens nicht in rein empirische Factoren aufgelöst werden kann, sondern eine Anlage irgend welcher Art voraussetzt.

1) Vgl. Höffding, Einleitung in die engl. Phil. 1889. S. 223.

II. Das Gewissen als Anlage.

A. Die Wurzeln des Anlagebegriffs.

Die Prüfung der Erklärungsversuche des Empirismus hat gezeigt, dass derselbe nicht im stande ist, sämtliche Thatsachen der Gewissenserscheinung ohne Rest zu erklären. Die psychologische Eigenart des Gewissens widerstand der Auflösung in andersartige Elemente. Die Lücke, welche dadurch entsteht, wird gewöhnlich durch den Begriff der Anlage ausgefüllt.

Ehe jedoch der Anlagebegriff seinem Inhalt nach auf die Thatsache des Gewissens angewandt wird, ist es notwendig, sich über die Wurzeln desselben, über die methodischen Gründe klar zu werden, welche zu dessen Anwendung geführt haben. Durch die Berücksichtigung dieser erkenntnistheoretischen Seite unserer Frage wäre manche Debatte über unwesentliche Streitpunkte vermieden worden.

Die eine Wurzel des Anlagebegriffs ist schon berührt worden: es ist die Eigenart einer Gruppe von Thatsachen im Unterschied von andern. Diese Eigenart kann entweder die Eines Individuums oder einer ganzen Classe von Individuen sein. Z. B. die mit dem Namen »Temperament« bezeichneten Verschiedenheiten des Gemüts und die ganz bestimmte Mischung, die sie in einem Individuum zeigen, lassen sich nicht durch irgendwelche Erfahrung erklären. Sie haben ihre Eigentümlichkeit gerade darin, dass sie den betreffenden Menschen als einen von andern Menschen individuell verschiedenen kennzeichnen, und können daher nicht aus der vielen gemeinsamen umgebenden Welt abgeleitet werden. Es wird deshalb angenommen, dass in dem Individuum selbst ursprüngliche Elemente gelegen sind, aus welchen diese eigentümliche Gemütsbeschaffenheit entsprungen ist. Das künstlerische, wissenschaftliche, politische Genie, die großen Männer der Geschichte lassen sich ebenfalls nicht in Factoren zerlegen, die allein aus ihrem Zeitalter genommen sind. Sie beweisen ihre Genialität gerade darin, dass sie über den Boden, der sie genährt hat, weit hinaus gewachsen sind, dass sie in ihrer individuellen Größe die Schranken ihrer Zeit überschritten haben. Man spricht

deshalb von einer genialen Anlage, welche das erklären soll, was empirisch nicht erklärbar ist. Ebenso schreiben aber diejenigen der ganzen menschlichen Gattung eine Anlage des Raumsinns zu, welche die Raumanschauung aus andern Factoren der Außen- und Innenwelt nicht erklären zu können glauben.

Die zweite Wurzel des Anlagebegriffs ist die Gleichheit einer Gruppe von Thatsachen unter sich. Die Gleichheit oder Ähnlichkeit bei Pflanzen- oder Tierarten, welche — jedenfalls innerhalb gewisser Grenzen — auch unter verschiedenen äußeren Bedingungen besteht, konnte nicht aus der Gleichheit oder Ähnlichkeit der Umgebung und der vorhandenen Lebensbedingungen allein erklärt werden, sondern nötigte zur Annahme einer im Keim vorhandenen gleichen oder ähnlichen Anlage, welche die kommende Entwicklung innerhalb gewisser Grenzen vorausbestimmen soll[1].

Methodisch betrachtet ist also die Anlage zunächst etwas rein Negatives, sie ist nur der Ausdruck dafür, dass es nicht gelingen will, eine Thatsache oder Gruppe von Thatsachen aus andern Thatsachen abzuleiten. Die Frage ist nun, ob über jene rein negative Bestimmung hinaus dem Begriff der Anlage ein positiver Inhalt zugeschrieben werden kann. Das Wort selbst wird häufig da angewandt, wo die künftige Form z. B. eines Gebäudes, eines Gartens durch die ersten Anfänge derselben vorausbestimmt wird, und damit ist ein Element bezeichnet, das jedenfalls im Begriff der Anlage enthalten ist. Derselbe begreift also nicht bloß das rein negative Merkmal des Verzichts auf eine rein empirische Erklärung in sich, sondern auch das weitere einer Vorausbestimmung der künftigen Entwicklung innerhalb gewisser Grenzen. Freilich ist damit für den Inhalt des Begriffes noch nicht viel gewonnen. Weil man eine Erscheinungsgruppe nicht befriedigend

1) Diese Seite des Anlagebegriffs ist in der Auseinandersetzung mit dem Empirismus noch nicht berührt worden, weil dieselbe ein zu sehr angefochtenes Beweismaterial darbietet. Eine spätere Ausführung wird jedoch zeigen, dass selbst die Gleichheit der sittlichen Anschauungen, deren Leugnung gerade den Ausgangspunkt des Empirismus bildet, innerhalb der aus der Natur der Entwicklung hervorgehenden Grenzen doch zu groß ist, um rein empirisch erklärt werden zu können.

aus schon bekannten Factoren erklären kann, nimmt man in dem Träger derselben eine Fähigkeit sie zu erzeugen an. Am deutlichsten tritt das Unzulängliche einer solchen Erklärung in der alten schon besprochenen Theorie von den Seelenvermögen hervor, wo man die Erscheinungen des Seelenlebens vollkommen genügend erklärt zu haben glaubt, wenn man nur in die Seele selbst eine Anlage, sie hervorzubringen, verlegte.

Und doch ist der Begriff der Anlage unentbehrlich selbst für diejenigen, welche seine Anwendbarkeit auf das sittliche Gebiet leugnen. Eine der wichtigsten Thatsachengruppen in der Welt des Seins, das Reich des Organischen, nötigt durchaus zur Voraussetzung einer Anlage, auf Grund deren die einzelnen Erscheinungen sich entwickeln, und hat gerade darin, dass durch eine solche Anlage die Entwicklung der künftigen Gestalt geleitet und vorausbestimmt wird, ihr eigentümliches Merkmal. Eine genauere Verfolgung des Anlagebegriffs im Reich des Organischen kann daher den Nachweis liefern, dass und warum derselbe nicht zu umgehen ist und in welcher Form er auch auf die geistige Welt und auf die Entstehung des Gewissens angewendet werden kann.

B. Die Anlage als notwendige Voraussetzung im Reich des Organischen.

1) Die Keimanlage.

Der Organismus der Pflanzen und Tiere stellt ein System aus- und eingehender Wirkungen dar, das von der Erscheinungsgruppe des Anorganischen sich durch zwei Hauptmerkmale unterscheidet. Erstens bilden die aufeinanderfolgenden Zustände desselben eine Stufenreihe, die bei allen Individuen derselben Gattung in ihren Grundzügen gleich ist und daher im voraus angegeben werden kann. Zweitens nehmen die Träger dieser Entwicklung an Masse zu: sie wachsen[1]. Das Hauptmittel, diese eigenartigen Wirkungen hervorzubringen, ist die ausgedehnte Benutzung chemischer Verwandtschaften und deren

1) Vgl. Lotze, Mikrokosmus. Bd. I, Cap. 4. Grundzüge der Naturphilosophie. 1882. S. 80 ff.

Anziehungen. In einem System zweckmäßig wirkender anorganischer Kräfte, wie in der Maschine, kehren immer auf dieselben Veranlassungen hin dieselben Leistungen wieder. Im Organismus dagegen wird bei jedem chemischen Vorgang ein Teil der wirkenden Kräfte durch neue abgelöst und eine neue Grundlage für die Erhaltung der bisherigen oder für die Entfaltung neuer Formen geschaffen. Indem der Organismus Wirkungen ausgehen lässt und empfängt, gewinnt er zugleich an Widerstandskraft und Leistungsfähigkeit und stärkt sich für neue höhere Kraftentfaltung.

Diese eigentümliche Anordnung von Kräften entsteht nun aber nie unmittelbar aus einer Verbindung anorganischer Stoffe und ließ sich bisher auch nicht künstlich wieder erzeugen; sie entsteht nur aus gleichartigen Anordnungen, aus dem Organismus selbst durch Fortpflanzung. Dies führt zu der Annahme, dass der Keim alle wesentlichen Elemente der späteren Entwicklung schon in sich enthalte. Daran knüpft sich aber sofort die Frage, wie dies möglich ist und welche Daseinsform diese Summe von Anlagen haben könnte. Da die körperliche und die geistige Entwicklung aufs engste zusammenhängen und wir hier zunächst auf Analogien der ersteren angewiesen sind, ist es notwendig, die möglichen Antworten auf diese Fragen auf Grund der physiologischen Lösungsversuche sich zu vergegenwärtigen.

Da es sich hier nur um das Wesen der Anlage handelt, beschränken wir uns auf die Entwicklung des Individuums aus der Anlage, auf die sogenannte »Ontogenese«. Die weiter unten zur Sprache kommende geschichtliche Entwicklung des Gewissens entspricht ungefähr dem, was im Reich des Organischen die Stammesgeschichte, die Phylogenese, genannt wird.

Die nächstliegende Annahme zur Erklärung der Vorausbestimmung der künftigen Gestaltung des Organismus ist die, dass sämtliche Teile desselben im Keim bereits vorgebildet seien, so dass zur Ausbildung nur noch die Reize fehlen. Dieser älteren Anschauung, welche als Evolutionstheorie bezeichnet wurde, trat die Epigenesistheorie entgegen, nach welcher die Ursache der künftigen Gestaltung nicht im Keim allein liegt, sondern auch in organischen Neubildungen anderer Art, welche durch den Keim veranlasst werden. Mit der letzteren berührt sich Darwin's Lehre

von der Pangenesis, die wegen ihrer originellen Lösung der Frage und wegen ihrer principiellen Bedeutung besondere Berücksichtigung verdient. Darnach soll im ganzen Organismus ein jedes der Atome oder der Einheiten, aus denen jener zusammengesetzt ist, sich selbst wieder erzeugen. »Man nimmt«, so äußert sich Darwin selbst darüber[1]), »fast allgemein an, dass die Zellen sich durch freiwillige Teilung oder Wucherung vermehren, dabei aber ihre Eigenart bewahren und sich schließlich in verschiedene Gewebe und Stoffe des Körpers verwandeln. Neben dieser Art von Vervielfältigung nehme ich an, dass die Zellen vor ihrer Verwandlung in geformte Gewebe und durchaus in passiver Weise kleine Körnchen oder Atome aussondern, die frei im ganzen Systeme kreislaufen, und bei genügender Nahrungszufuhr sich schließlich in Zellen verwandeln, welche denjenigen gleichen, denen sie entsprungen sind. Diese Körnchen nennen wir Knöspchen. Wir vermeinen, dass sie von den Vorfahren auf die Nachfahren übertragen werden, sich in der Regel sofort nach der Zeugung entwickeln, sich aber auch mehrere Geschlechtsfolgen hindurch sozusagen im Zustande des Schlafes fortpflanzen können und sich erst später entwickeln. Ich vermute, dass die Knöspchen von jeder Zelle oder organischen Einheit nicht nur im Alter der Reife, sondern in jedem Stadium der Entwicklung ausgesondert werden können. Endlich würden diese Knospen noch eine gegenseitige Wahlverwandtschaft unter einander haben, und sich daher in Knospen oder in die erste Anlage von Geschlechtswerkzeugen zusammenthun. So wären es genau genommen nicht die Fortpflanzungselemente oder die Knospen, welche die neuen Organismen erzeugen, sondern die Zellen oder organischen Einheiten des ganzen Körpers«. Jedes Geschöpf wäre so ein Mikrokosmus, ein kleines Universum, »zusammengesetzt aus einer Anhäufung der Wiedererzeugung durch sich selbst fähiger Organismen, deren Kleinheit unvorstellbar und deren Zahl so groß ist, wie die Sterne am Firmamente«[2]).

Darwin's Hypothese wäre, wenn physiologisch zulässig, sehr geeignet, die Erscheinungen der Keimentwicklung und der Ver-

1) Darwin, Variation V. VII, Ch. XVII; nach Ribot, Erblichkeit, S. 304.
2) Ribot a. a. O. 305.

erbung, die weiter unten behandelt werden soll, zu erklären und auf das Wesen der Anlage ein Licht zu werfen. Darum hat sich auch ein so besonnener Gelehrter wie Ribot derselben angeschlossen[1]. Ihre physiologische Möglichkeit wird jedoch von mehreren Fachleuten entschieden bestritten. Nägeli[2] weist überzeugend nach, dass bei Darwin's Annahme die numerischen und quantitativen Verhältnisse der Keime ins Ungemessene wachsen müssten, und will auch die ziemlich allgemein angenommene Grundlage der Pangenesis, dass die Zelle die Einheit der organischen Welt schlechthin sei, nicht gelten lassen.

Eine eigentümliche Anschauung, welche deshalb Erwähnung verdient, weil sie den Schwerpunkt des Anlagebegriffs nicht in eine ruhende Disposition, sondern in die Bewegung verlegt, stellt Häckel der Pangenesis Darwin's gegenüber. Er nennt sie Perigenesis der Plastidule und beschreibt dieselbe folgendermaßen: »Der ganze Weltprocess ist bedingt durch Gesetze der Mechanik. Um in die Mechanik des biogenetischen Processes einzudringen, muss die bewirkende Ursache in der Bewegung der »Plastidule« (Plasmamolecüle) gesucht werden. Vom höchsten Gesichtspunkte aus betrachtet verläuft der biogenetische Process als eine periodische Bewegung, deren anschaulichstes Analogon das Bild einer verwickelten Wellenbewegung ist. Die biogenetische Ahnenreihe gleicht einer Wellenlinie, in welcher das individuelle Leben jeder einzelnen Person einer Welle entspricht, und der ganze Stammbaum erhält das Bild einer verzweigten Wellenbewegung. In gleicher Weise ist die Ontogenie eine verzweigte Wellenbewegung, in welcher die Plastiden (Zellen) den einzelnen Wellen entsprechen, und da die Plastide das Product von activen Bewegungen in der constituierenden Plastidule ist, so muss auch die unsichtbare Plastidulbewegung eine verzweigte Wellenbewegung sein. Diese wahre und letzte causa efficiens des biogenetischen Processes nennen wir Perigenesis der Plastidule oder die periodische Bewegung der Lebensteilchen«[3]. Es dürfte zutreffen, wenn Nägeli den Kernpunkt dieser scheinbaren Analyse der

1) Erblichkeit, S. 304 ff.

2) C. von Nägeli, Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. München und Leipzig 1884. Druck und Verlag von R. Oldenbourg.

3) Nach Nägeli, a. a. O. S. 74.

Lebenserscheinungen durch die Annahme einer Übertragung von Bewegungsvorgängen der letzten Bestandteile des Organismus, der Molecüle, darin findet, dass dieselben in ein Bild, in das der aus der Art in das Individuum sich verzweigenden Wellenbewegung gebracht werden. Mit solchen Bildern ist aber für die wissenschaftliche Erklärung noch nichts geleistet.

Immerhin wird gesagt werden können, dass in der neueren Physiologie von den oben genannten Theorien die epigenetische entschieden mehr Anhänger zählt. Doch nähern sich gerade Autoritäten auf dem Gebiete der ontogenetischen Forschung, wie Nägeli und Weismann, noch dem Standpunkte der Evolutionstheorie. Nägeli findet im Gegensatz zu Darwin einen wesentlichen Unterschied zwischen der Substanz des ausgebildeten Organismus, welche nicht das Vermögen einer weitergehenden Entwicklung besitzt, und der des Eies, welcher dieses Vermögen zukommt, und kennzeichnet seine ganze Anschauung weiter mit folgenden Worten: »Dadurch charakterisiert sich die letztere (Substanz) als Anlage, als Keim. In der Eizelle sind alle Eigenschaften des ausgebildeten Zustandes potentiell enthalten«. »Die Substanz, welche die Anlagen darstellt, ist Plasmasubstanz, besteht also aus den verschiedenen Modificationen der Albuminate, deren Molecüle zu krystallischen Molecülgruppen (Micellen) vereinigt, in löslicher und unlöslicher Form gemengt, eine meist halbflüssige, schleimartige Masse bilden. Aber nur der kleinere Teil dieses Stereoplasmas der Organismen stellt wirkliche Anlagen dar. Aus dem Anlageplasma geht immer eine bestimmte und eigentümliche Entwicklungsbewegung hervor, die zu einem größeren oder kleineren Zellencomplex führt, zu einer bestimmten Pflanze, zum bestimmten Blatt, zur Wurzel, zum Haar einer bestimmten Pflanze. Insofern können wir es, um einen kurzen und bezeichnenden Ausdruck zu haben, als Idioplasma von dem übrigen Stereoplasma unterscheiden. Jede wahrnehmbare Eigenschaft ist im Idioplasma vorhanden. Es giebt daher eben so viele Arten von Idioplasma, als es Combinationen von Eigenschaften giebt. Jedes Individuum ist aus einem etwas anders gerichteten Idioplasma hervorgegangen, und in dem nämlichen Individuum verdankt jedes Organ und jeder Organteil seine Entstehung einer eigentümlichen Modification oder eher einem eigentümlichen Zustand des Idio-

plasma. Das Idioplasma, welches in einer bestimmten Entwicklungsperiode durch alle Teile des Organismus verteilt ist, hat also an jedem Punkte etwas andere Eigenschaften, indem es beispielsweise bald einen Ast, bald eine Blüte, eine Wurzel, ein grünes Blatt, ein Blumenblatt, ein Staubgefäß, eine Fruchtanlage, ein Haar, einen Stachel bildet. Das Idioplasma des Keimes wäre somit gleichsam das mikrokosmische Abbild des makrokosmischen (ausgewachsenen) Individuums; es wäre nach Maßgabe, als dieses aus Organen, Gewebssystemen und Zellen aufgebaut ist, aus Scharen von Micellen zusammengesetzt, welche zu höheren Einheiten verschiedener Ordnungen verbunden sind und die Anlagen für jene Zellen, Gewebssysteme und Organe darstellen. Damit soll aber selbstverständlich nicht gesagt sein, dass die Micellen des Idioplasmas etwa den Zellen des ausgebildeten Organismus entsprechen und eine analoge Anordnung besitzen. Diese beiden Anordnungen sind im Gegenteil grundverschieden« [1]).

Noch entschiedener kann Weismann [2]) den Vertretern der Evolutionstheorie zugezählt werden. Er versteht unter Keimplasma diejenige Partie einer Keimzelle, »deren chemisch-physikalische Beschaffenheit einschließlich ihrer Molecularstructur ihr die Fähigkeit verleiht, unter bestimmten Verhältnissen zu einem neuen Individuum derselben Art zu werden«.

Schon diese kurze Übersicht hat gezeigt, wie wenig in der Physiologie noch Übereinstimmung darüber herrscht, welche Daseinsform der Anlage im Reich des Organischen beizumessen sei. Doch lassen sich zunächst zwei für uns wichtige Punkte hervorheben, welche als gesichertes Ergebnis bezeichnet werden können: 1. Eine Anlage irgend welcher Art muss vorausgesetzt werden, 2. diese Anlage entwickelt sich nur auf bestimmte Reize. Zwei andere Sätze können als höchst wahrscheinlich hinzugefügt werden: 3. die Anlage ist nicht etwa eine vollständige Vorbildung der künftigen Organe en miniature, sondern eine, von dieser selbst teilweise oder ganz verschiedene, bestimmte Anordnung der Molecüle,

1) a. a. O. S. 24. 26.

2) Dr. Aug. Weismann, Prof. in Freiburg i. Br., Die Continuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung. Jena, Fischer. 1885. S. 13.

und endlich 4. die Anlage kann bei nicht vorhandenen oder widerstrebenden Entwicklungsbedingungen latent bleiben.

Diese Sätze, wie die ontogenetische Theorie überhaupt, können für das Verständnis der geistigen Anlagen in ausgedehntem Maße fruchtbar gemacht werden. Zunächst ist jedoch der Hinweis auf die Anlage als notwendige Voraussetzung im Reich des Organischen noch zu ergänzen durch eine Betrachtung der tierischen Instincte, welche die nächsten Berührungspunkte mit den geistigen Anlagen des Menschen und mit Gewohnheiten des Handelns darbieten.

2) Die Instincte der Tiere.

Auch eine Betrachtung der Instincte hat sich zunächst auf den Standpunkt des Individuums zu stellen. Was als Thatsache vorliegt, sind complicierte Handlungen der einzelnen Tiere, welche in hohem Grade den Charakter der Zweckmäßigkeit tragen. Diese Thatsachen können zwar weiter zurück durch verschiedene Hypothesen über die Entwicklung der Tierarten erklärt werden; zunächst weist aber jede Instincthandlung des Individuums auf eine Anlage des Individuums hin, und es hat schon mancherlei Verwirrung in der Auffassung des Anlagebegriffs angerichtet, dass man schon in die individuelle Betrachtung generelle Hypothesen, wie die des Darwinismus, mischte. So würden z. B. von den fünf Hypothesen über die Instincte, welche Wundt[1]) anführt — 1. rein mechanische Wirkung der physischen Organisation, zusammengesetzte Reflexbewegung, 2. Äußerungen angeborener Vorstellungen, 3. willkürliches, aus bewusster Absicht geschehendes Handeln, wobei nur die Klarheit der Vorstellungen vermindert sei, 4. Mechanisch gewordene Rudimente von Intelligenzäußerungen, 5. vererbte Gewohnheiten — die zweite und dritte der individuellen, die vierte und fünfte der generellen Erklärung angehören. Die erste schließt die fünfte und die zweite die vierte nicht aus; sie könnten vielmehr sich gegenseitig ergänzen und zu einer Gesamthypothese zusammenschließen.

Hält man daher die methodische Scheidung zwischen individueller und genereller Erklärung, welche auch unmittelbar für die

1) Vorl. über die Menschen- und Tierseele. 2. Aufl. Hamburg, Voss. 1892. S. 424.

Erörterung der Entstehung des Gewissens von großer Wichtigkeit ist, streng fest, so ist die erste Frage die, ob die Instincte des einzelnen Tieres etwas Angeborenes oder eine willkürliche Thätigkeit sind, die mit mehr oder minder dunklem Bewusstsein ihres Zweckes verbunden ist. Die letztere Anschauung ist jedoch so ziemlich allgemein aufgegeben. Vielmehr giebt es wohl kein merkwürdigeres Beispiel dafür, dass Anlagen zu complicierten Thätigkeiten angeboren sein können, als die tierischen Instincte. Der Nestbau des Vogels, die Waben der Bienen, das Gewebe der Spinnen würden als Ergebnisse willkürlicher Handlungen eine Höhe des geistigen Lebens voraussetzen, welche mit dem sonstigen Wesen des Tieres ganz unvereinbar wäre [1]. Bei dem Menschen führen uns die Wurzeln des Anlagebegriffs: Unerklärbarkeit der Eigenart und der Gleichheit einer Thatsachengruppe, nie so unmittelbar auf den Nativismus, weil dort der Abstand zwischen den aus der gewöhnlichen Erfahrung bekannten und den daraus nicht erklärbaren Vorgängen entfernt kein so großer ist wie im Tierleben.

Ist aber der Instinct etwas Angeborenes, so erhebt sich die weitere Frage, welche Daseinsform er als Anlage hat. Die Wirkungen desselben sind bestimmte Bewegungen. Die Ursache derselben muss daher zweierlei Erfordernissen entsprechen: sie muss das Dass und das Wie der Bewegungen, den Anstoß zur Bewegung und die Art derselben erklären. Was den ersteren Punkt betrifft, so ist im ganzen Bereich des Lebendigen für jede Bewegung, die ihre Ursache im Individuum selbst hat, kein anderer letzter Grund möglich, als ein Gefühl der Lust oder Unlust. Dass ein lebendes Wesen eine Bewegung der Ruhe, Ruhe der Bewegung, die eine Bewegung einer andern vorzieht, kann in nichts anderem seinen Grund haben, als in einem dunklen Gefühl, welches sich daran knüpft. Auch die letzte wirkende Kraft des Instinctes, von welchem der Trieb nur durch die größere Einfachheit der von ihm veranlassten Bewegungen sich unterscheidet, ist sicher in nichts

1) Vgl. auch das interessante Beispiel der Raupe des Nachtpfauenauges und ihrer kunstvollen Puppenhülle, welches Wundt a. a. O. S. 426 aus Autenrieth, »Ansichten über Natur- und Seelenleben«, anführt.

anderem zu suchen. Der Instinct führt also auf eine Anlage zu bestimmten Gefühlen.

Wie kommt es aber, dass diese Gefühle gerade die bestimmten Bewegungen hervorrufen, welche wir bei den Instincthandlungen wahrnehmen? Geht man vom Menschen aus, so kann die bestimmte Richtung einer Bewegung durch eine Vorstellung von derselben bedingt sein, welche den motorischen Apparat des Nervensystems in ihre Dienste nimmt oder — rein physiologisch — durch eine reflexartige Verbindung sensibler und motorischer Nervenfasern, welche ohne psychologisches Mittelglied dem Empfindungsreiz sofort die entsprechende Bewegung folgen lässt. Im ersteren Fall würden wir auf angeborene Vorstellungen geführt, welche dem Bewusstsein des Thieres vorschwebend die Instincthandlungen leiten würden. »Der Biene soll die sechseckige Zelle, der Spinne ihr Maschennetz, der Raupe ihre Puppenhülle, dem Vogel das Nest, das er zu bauen hat, von Anfang an ins Bewusstsein gelegt sein, und jedes dieser Tiere folge nur einem notwendigen Zwange, indem es sein Phantasiebild in die Wirklichkeit überführe«[1]. Wie jedoch solche einzelne zusammengesetzte Vorstellungen als Anlage da sein sollten, ist psychologisch und physiologisch nicht denkbar. Die Instincte widerstreben jedoch auch der Erklärung aus einfachen Reflexbewegungen. Denn einmal entsprechen bei den Instincthandlungen den einfachen, nicht oder kaum vorhandenen, Reizen so verwickelte Bewegungen, dass eine unmittelbare Verbindung sensibler und motorischer Nervenfasern nicht hinreicht, sie zu erklären; und dann folgt hier nicht bloß eine bestimmte Bewegung auf bestimmte Reize, sondern die Bewegung wird auch nach den besonderen Bedingungen zweckmäßig abgeändert. Es muss daher als ursprüngliche Anlage eine über die einfache Reflexbewegung hinausgehende zweckmäßige Verbindung von Nervencentren angenommen werden, welche das Tier schon mit auf die Welt bringt. Diese angeborene Disposition muss dann wiederum in physiologischer Verbindung gedacht werden mit den centralen Erregungen, welche als Begleiterscheinungen der Gefühle angenommen werden

1) Wundt, Vorl. über die Menschen- und Tierseele. 2. Aufl. S. 427 f.; ferner Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie. 4. Aufl. II, S. 509 ff.

müssen. Die weitere Frage, ob dieser physiologische Zusammenhang des Nervensystems die einzige Daseinsform solcher Anlagen ist, oder ob es auch rein psychische Anlagen giebt, gewinnt ihre volle Bedeutung erst bei der genaueren Feststellung der sittlichen Anlage des Menschen und soll daher dort zur Sprache kommen.

3) Die Anlagen des Menschen.

Wie im Reiche des Organischen überhaupt, so ist auch beim Menschen die Voraussetzung individueller und genereller Anlagen nicht zu umgehen. So weit der menschliche Organismus in Form und Functionen dem tierischen gleicht, muss er als Keim auch dieselben Dispositionen an sich tragen, welche im Tierreich vorausgesetzt werden mussten. Gestalt, Ernährung und Fortpflanzung, die Structur des Nervensystems werden im einzelnen Individuum, so wie sie sind, nicht allein durch äußere Einflüsse gemacht, sondern sie müssen sowohl nach ihrer Eigenart als nach ihrer generellen Gleichförmigkeit schon in der Keimanlage vorgebildet sein, und zwar so, dass die späteren Einflüsse nur den bei weitem kleineren Beitrag zur Eigentümlichkeit des Individuums und zur Gleichheit der Art liefern.

Aber auch im Gebiete des nur beim Menschen nachweisbaren höheren Geisteslebens ist ohne diese Annahme nicht auszukommen. In Beziehung auf individuelle Anlagen ist dies wohl allgemein zugestanden. Dass die Temperamente, der auch im Geistigen sich ausprägende Geschlechtscharakter, das Talent, das Genie etwas Angeborenes sind, wird kaum von jemand geleugnet. Und doch ist es nötig, dies noch besonders hervorzuheben; denn die zahlreichen Vertreter der Ansicht, dass der Mensch ein reines Product der Erziehung und der Geschichte sei, vergessen oft genug, dass sie der Voraussetzung einer solchen mindestens auf dem individuellen Gebiete doch nicht entgehen können.

Aber auch generelle geistige Anlagen des Menschen müssen unbedingt angenommen werden. Die ganz eigenartigen Thätigkeiten der Seele, welche wir Empfindung, Wahrnehmung, Erinnerung, Denken, Fühlen, Wollen nennen, können nicht als Product von irgend etwas anderem, als sie selbst sind, angesehen werden, sondern nur als die dem Wesen der Seele angemessene Art, wie

sie auf bestimmte Reize reagiert. Das Werden dieser Fähigkeiten, die Bewahrung ihrer Eigenart äußeren Einflüssen gegenüber und die Gleichmäßigkeit derselben trotz aller individuellen Verschiedenheiten führen auf eine ursprüngliche geistige Disposition hin, welche, ähnlich wie der tierische Keim das leibliche Leben, die Grundzüge geistigen Lebens innerhalb gewisser Grenzen bestimmt.

C. Die Daseinsform der Gewissensanlage.

Es hat sich ergeben, dass Anlagen nicht bloß möglich sind, sondern dass sie eine unerlässliche Voraussetzung zur Erklärung des organischen wie auch des geistigen Lebens bilden. Besondere Schwierigkeiten erheben sich nun aber, wenn es sich darum handelt, die besondere Form anzugeben, in welcher zunächst geistige Anlagen im allgemeinen und dann die Gewissensanlage da sind.

Rein geistige Anlagen lassen sich überhaupt nicht recht vorstellen. Wir glauben wohl verstehen zu können, wie aus dem organischen Keim der Organismus sich entwickelt; dass aber etwas dem Ähnliches von geistiger Beschaffenheit da sein soll, dass die Leistungen des künstlerischen und wissenschaftlichen Genies, dass die Formen des menschlichen Denkens ihre Grundlage in einer Art rein seelischen Keims haben sollen, das scheint jedem Versuch einer Verdeutlichung zu widerstreben. Man hat darum auch einfach angenommen, die geistige Anlage beruhe auf der leiblichen.

In eingehender Erörterung hat besonders Th. Ribot[1]) diesen Standpunkt vertreten. Er geht allerdings zunächst von der Frage aus: Was ist die Ursache der seelischen Vererbung? Da ihm aber hier als Hauptschwierigkeit gerade das Medium einer rein geistigen Anlage entgegentritt, welche eine Voraussetzung der Übertragung durch rein seelische Vererbung bildet, so lassen sich seine Ausführungen ebenso auf den Anlagebegriff anwenden.

Ribot unterscheidet drei Möglichkeiten der Beziehung zwischen leiblicher und seelischer Vererbung: 1. ein

1) Th. Ribot, Die Erblichkeit. Eine psychologische Untersuchung ihrer Erscheinungen, Gesetze, Ursachen und Folgen. Deutsch von Dr. med. Otto Hotzen. Leipzig, Veit & Co. 1876. S. 294 ff.

einfaches Verhältnis der Gleichzeitigkeit: seelische und leibliche Vererbung gehen in völliger Unabhängigkeit von einander neben einander her; 2. ein ursächlicher Zusammenhang, wobei die seelische Vererbung als Ursache und die leibliche Vererbung als Wirkung angesehen wird; 3. ein ursächliches Verhältnis, bei dem die leibliche Vererbung als Ursache und die seelische als Ergebnis betrachtet wird. Die erste Hypothese weist er im voraus ab, da sie sich auf jene wunderliche veraltete Lehre von zwei durchaus von einander getrennten, gänzlich verschiedenen Substanzen, dem Körper und der Seele, stütze. Die zweite idealistische Ansicht sei mit mehr Fleiß von den Theologen als von den Philosophen behandelt worden und hänge aufs engste mit der Frage nach der Entstehung der Seele zusammen. Von den beiden theologischen Ansichten darüber, dem Creatianismus, wornach bei jeder Empfängnis Gott eine besondere Seele für den in der Entstehung begriffenen Körper schaffe, und dem Traducianismus, wornach alle Seelen ebenso wie alle Leiber vom ersten Menschen ausgehen und sich auf dieselbe Weise, d. h. durch Zeugung, fortpflanzen[1]), scheint Ribot der letztere wegen der Lehre von der Erbsünde die rechtgläubigere zu sein. Die Seele würde dann selbst den Körper gestalten, die Natur der Seele würde diejenige des Körpers in sich begreifen und die seelische Vererbung wäre der Grund der leiblichen. Gegen diese Anschauung macht Ribot als schwerstes Bedenken geltend, dass die Vorstellung der Zeugung vom Standpunkt des Idealismus aus gänzlich unfassbar sei.

So bleibt nach Ribot nur die dritte Ansicht übrig, welche die leibliche Vererbung als Ursache der seelischen ansieht. Diese Ansicht stimme allein mit der Erfahrung überein, denn jeder intellectuelle Zustand finde in einem leiblichen seine Bedingung und seinen Vorgänger. »Die leibliche Vererbung«, sagt Ribot[2]), »giebt man ohne Umstände zu, und findet es ganz natürlich, dass der erzeugte Leib dem Leibe des Erzeugers gleicht. Das begreift

1) Den Präexistentianismus erwähnt Ribot nicht, vielleicht weil er für die vorliegende Frage mit dem Creatianismus zusammenfällt. Auch nimmt er ohne weiteres Luther für den Traducianismus in Anspruch, was nur für die lutherischen Dogmatiker, besonders Chemnitz, ohne Einschränkung gilt.

2) Die Erblichkeit. S. 299 f.

man, oder meint doch es zu begreifen. Warum ist das nun nicht auch mit der seelischen Vererbung so? Abgesehen von Vorurteilen, philosophischen Einseitigkeiten und früh eingepflanzten Vorstellungen, die nicht auszurotten sind, liegt das daran, dass man mit vollem Rechte die Anwendung der Zeugungsidee auf die Seele für unverständlich ansieht. Alles aber wird klar, wenn man die seelische Vererbung als Wirkung an die leibliche als Ursache anknüpft. Man sieht also, dass der ursächliche Zusammenhang zwischen beiden Arten von Vererbung nur ein besonderer Fall der Beziehungen von Leib und Seele ist. Nur entspricht die seelische Vererbung dauernden Hinneigungen nicht allein beim Einzelnen, sondern auch in Art und Familie. Je unmittelbarer die leibliche Vererbung stattfindet, um so mittelbarer die seelische. Der Leib wird geradewegs übertragen, und wenn mit ihm die besondere Nervenanlage der Eltern übertragen wird, so wird es durch dieses Zwischenglied auch ihre geistige Begabung«. Dem Vorwurf des Materialismus gegenüber macht Ribot geltend, seine Lösung des Problems sei sogar mit dem unbeschränktesten Idealismus vereinbar. Es handle sich hier nur um ein Ergebnis der Erfahrung über den Einfluss des Körpers auf die geistigen Lebensäußerungen; über das Wertverhältnis von Leib und Seele sei damit noch gar nichts gesagt, überhaupt keinerlei metaphysische Lösung derselben gegeben.

Es ist jedoch Ribot damit nicht ganz gelungen, materialistische Folgerungen aus seinen Ansichten endgiltig abzuweisen. Bei schärferer Erfassung des Problems muss es sich vielmehr zeigen, dass bei seiner Theorie über das Verhältnis von leiblicher und seelischer Vererbung irgend einer Form des Materialismus gar nicht auszuweichen ist. Soll die geistige Begabung allein durch eine besondere Nervenanlage übertragen werden, also die Eigenart des geistigen Lebens nur durch die körperliche Anlage bestimmt sein, so muss auch zugestanden werden, dass die Seele dem Körper ihr Dasein verdankt und nur gleichsam als Anhängsel des Körpers existiert. Man kann sich nicht eine irgendwie entstandene, unbestimmt allgemeine Seele denken, der dann durch die körperliche Anlage das individuelle Gepräge verliehen würde. Erhält vielmehr die Seele ihren individuellen Charakter nur vom Körper und von nichts

anderem, so muss sie ihm auch ihre ganze Existenz verdanken; denn sie hat gar kein anderes Dasein als dieses individuelle. Sie ist da, indem sie in dieser ihrer individuellen Eigenart sich bethätigt.

Ribot begeht in seinen Schlussfolgerungen den Fehler, dass er den Erfahrungssatz: jeder intellectuelle Zustand finde in einem leiblichen seine Bedingung und seinen Vorgänger, im Sinne einer Abhängigkeit der Seele vom Leibe verwendet. Was die Physiologie lehrt, ist nur, dass alle psychischen Vorgänge ihre physiologischen Begleiterscheinungen haben. Selbst das Aufhören gewisser geistiger Leistungen infolge von Zerstörung einzelner Gehirnlappen beweist immer nur, dass dieser Teil des Körpers von jener bestimmten geistigen Thätigkeit als Organ benutzt wird und daher ein unerlässliches Zwischenglied dieser Verkettung der körperlichen und der geistigen Vorgänge bildet, nicht dass die geistige Leistung eine Wirkung des körperlichen Vorgangs ist. In der That erkennt auch Ribot an andern Stellen an, dass das Verhältnis zwischen Leib und Seele nicht das einer einseitigen sondern das einer wechselseitigen Bedingtheit sei; ja er neigt der Anschauung zu, dass Leib und Seele nur subjectiv von einander verschieden, objectiv eins sind. Dann aber ist die Folgerung ebenso berechtigt, dass die leibliche Anlage ihren Grund in der geistigen habe, als umgekehrt; oder vielmehr: beide Einseitigkeiten müssen vermieden werden, indem man die principielle Gleichberechtigung beider Erscheinungsreihen auch für deren Ursprung anerkennt. Ribot verschließt sich dieser Erkenntnis, indem er die erste der von ihm genannten Möglichkeiten, die ungefähr dasselbe besagt, wegen eines Dualismus abweist, der gar nicht damit verbunden sein muss.

Es ist überhaupt für unsere Frage gleichgiltig, ob man das Verhältnis von Leib und Seele im Sinn einer Wechselwirkung oder einer Identität auffasst. So lange man beide Erscheinungsreihen entweder als die beiden Glieder eines Systems von Wechselwirkungen oder als zwei Erscheinungsweisen eines und desselben Wesens, gleich selbständig oder gleich unselbständig, nebeneinander stellt, muss man dieses Verhältnis auch in die ersten Anfänge, in den Begriff der geistigen und körperlichen

Anlage zurückverlegen. Nur auf dem Boden des Creatianismus wäre diese Folgerung nicht bindend. Die neu entstandene Seele kann mit beliebigen Anlagen ausgestattet in ein beliebiges Verhältnis zum Körper treten. Hier ergeben sich aber nur um so mehr Schwierigkeiten. Wird die Seele im Augenblick der Zeugung hinzuerschaffen oder entsteht sie irgendwoher, so erhebt sich eine ganze Reihe von Fragen: Wie kommt es, dass die Seele dann dem Körper angepasst ist? Werden dann also die regelmäßig wiederkehrenden generellen Anlagen in jedem einzelnen Menschen immer wieder neu geschaffen? Entstehen die Eigentümlichkeiten, in welchen die Menschen ihren Vorfahren gleichen, in jeder Generation aufs Neue? Obwohl daher auch hervorragende Forscher, wie Lotze[1]), dem Creatianismus zuneigen, so weist doch schon die in das körperliche und geistige Leben so tief eingreifende Thatsache der Erblichkeit darauf hin, dass auch im geistigen Leben des Menschengeschlechts eine Continuität besteht, wie sie im körperlichen Leben durch die Zeugung vermittelt ist.

Ribot hat allerdings Recht, wenn er die unmittelbare Anwendung der Zeugungsidee auf die Seele für unverständlich oder besser unvorstellbar ansieht. Es ist aber auch nicht zu erwarten, dass ein Vorgang des körperlichen Lebens ohne weiteres auf das Geistige übertragen werden kann. Wollaston, auf den er sich als »spiritualistischen, ja christlichen« Philosophen beruft, weist aber in seinem Entwurfe der natürlichen Religion nicht bloß das, sondern überhaupt jede bildliche Verwendung des Ausdrucks in der Welt des Vorstellens ab. »Man müsste«, sagt er, »aufs Bündigste auseinandersetzen, was man unter einem Menschen, der seine geistigen Eigenschaften zu vererben im Stande ist, verstehe. Denn es ist nicht leicht fassbar, wie der Gedanke, oder wie eine denkende Substanz in der Art hervorgetrieben werden könne, wie Zweige; oder wie man sich bei ihnen des Ausdruckes der Erzeugung auch nur einmal im bildlichen Sinn bedienen könnte. Man müsste uns darüber aufklären, ob jene Zeugung von einem oder von beiden Eltern ausginge, und wenn von einem, von wem dann? Geht sie von beiden aus, so heißt das soviel, als ob ein Zweig von zwei

1) Lotze, Mikrokosmus I, S. 440 f.

verschiedenen Stämmen hervorgetrieben würde, wofür es in der ganzen Natur doch kein einziges Beispiel giebt. Und doch wäre eine solche Anschauungsweise bei Weinstöcken und Pflanzen immer noch natürlicher, als bei denkenden Wesen, die ja einfache, nicht zusammengesetzte Substanzen sind. Diese Gründe zwingen uns den Schluss auf, dass es keine andere Substanz gebe, als den Stoff, dass die Seele, entsprungen der Beschaffenheit des Körpers, mit ihm von Vater oder Mutter herstammen müsse oder auch von beiden zusammen, und dass die Fortpflanzung der Seele aus derjenigen des Körpers abzuleiten sei«[1]).

Man kommt aus diesen Schwierigkeiten nur heraus, wenn man methodisch klar jede Vermischung beider Gebiete, des körperlichen und des geistigen, ablehnt. Man darf weder von Substanzen noch von Fortpflanzung in der geistigen Welt in einem anderen Sinn reden, als in dem, der durch die rein psychologische Thatsache gerechtfertigt ist. Wenden wir Ausdrücke, die der Körperwelt entnommen sind, auf das geistige Leben an, so ist nicht zu verwundern, dass sie nicht passen, dass wir die Vorstellung, die auf körperlicher Anschauung beruht, nicht auch in die Betrachtung der Seele mit hinüber nehmen können.

Zunächst ist nur die Thatsache festzustellen, dass seelische Anlagen, ebenso wie leibliche, von beiden Eltern auf die Kinder sich vererben können, dass es also eine seelische Vererbung rein geistiger Anlagen giebt. Es wäre verkehrt oder doch nur von materialistischen Voraussetzungen aus gerechtfertigt, diese geistigen Anlagen, weil sie durch Vergleich mit Zuständen und Vorgängen des Körpers sich nicht erläutern lassen, auf körperliche Anlagen zurückzuführen. Von dem Standpunkt einer Gleichberechtigung der beiden Erscheinungsreihen aus ist also das Zugeständnis nicht zu umgehen, dass die rein geistigen, individuellen und generellen, Anlagen des Menschen auch auf rein geistigem Wege übertragen werden. Das Wie ist uns kaum weniger vorstellbar, als vieles andere auch im geistigen Leben. Das Sein der Seele überhaupt, die Daseinsweise verschwundener Vorstellungen, die doch zur Wiederkehr bereit sind, das Wesen einer Gemein-

1) Ribot, Erblichkeit. S. 298.

vorstellung — alles das entzieht sich unseren an die Sinne gebundenen Vorstellungen, und wir müssen uns gewöhnen, zunächst einfach mit den psychologischen Thatsachen uns zu begnügen, ohne sie durch Hypothesen, die auf fremdem Boden erwachsen sind, meistern zu wollen. Übrigens vollzieht sich jene rein geistige Fortpflanzung mit unendlichen Verzweigungen überall und jederzeit, wo ein geistiger Inhalt von einem Menschen auf andere übergeht. Jenem angeblichen »Spiritualisten«, der die Möglichkeit rein geistiger Abstammung des Geistes von zwei Eltern darzuthun suchte, könnte daher allen Ernstes entgegengehalten werden, dass zur Entstehung eines jeden Geistes sogar unendlich viele Geister beigetragen haben.

Gegen diese Annahme rein geistiger Anlagen wird aber weiter, namentlich von Seiten der monistischen Naturwissenschaft, der Vorwurf des Dualismus erhoben. Mit dieser Begründung spricht sich Nägeli[1]) gegen die Apriorität als allgemeines Princip aus. Seine Ausführungen können zur Beleuchtung dieses Einwurfs dienen. »Wenn unser Verstand«, sagt Nägeli, »von sich aus den Begriff des Allgemeinen hat, so müssen ihm auch schon die Teilbegriffe eigen sein, die dem Allgemeinen untergeordnet sind, oder er muss sie wenigstens ohne äußere Hilfe entwickeln können. Wenn die Idee des Raumes schon ursprünglich in ihm ist, so besitzt er auch die Vorstellung der räumlichen Dimensionen und die Vorstellung ihrer partiellen und gänzlichen Negation, also den Begriff des Körpers, der Fläche, der Linie, des Punktes und ebenso die Vorstellung der durch diese Begriffe bestimmten besonderen Raumgrößen, der verschiedenen Linien, Flächen und Körper«. Aus dem allgemeinen Begriff des Raumes und der Zeit entspringe ferner notwendig der Begriff der Bewegung; es müsse also, wenn es angeborene Ideen giebt, der menschliche Geist die gesamten mathematischen und mechanischen Wissenschaften ohne vorausgehende sinnliche Anschauung entwickeln können, ja er müsste aus den aprioristisch gegebenen Ideen auch die natürlichen Dinge darstellen können. »Denn in der Natur ist nichts denkbares vorhanden, welches nicht formell aus den ihm eigentümlichen Begriffen

1) Mech.-phys. Theorie der Abstammungslehre. S. 635 ff.

construierbar wäre«. »Mit dieser unabweisbaren Consequenz« — fährt Nägeli fort — »ist die Naturwissenschaft theoretisch auf den Kopf gestellt und gewissermaßen in die Naturphilosophie zurückgeworfen, welche in aprioristischer Überhebung vermeinte, die Natur in Gedanken erschaffen zu können, und der Erfahrung keine andere Aufgabe überließ, als diejenige, für ihre Phantasiegebilde die entsprechenden Realitäten aufzusuchen. Die Wissenschaft von den realen und endlichen Dingen verträgt einmal keine dualistische Auffassung. Alles steht in so notwendigem und innigem Zusammenhang, dass, wenn ein einziger Begriff oder ein einziges Gesetz ohne Erfahrung gewonnen wird, auch alle anderen derselben nicht bedürfen«.

Ferner verwirft Nägeli die Möglichkeit angeborener Ideen vom Standpunkt der Entwicklungsphysiologie aus. »Dieselben müssten irgend wie an der Substanz des Organismus haften; sie müssten als Kräfte oder Bewegungen materieller Teilchen, resp. als Combinationen von solchen vorhanden sein. Sie müssten entweder seit aller Zeit in der organisierten Substanz enthalten sein oder sie müssten in jedem Individuum neu entstehen, und in diesem Fall, nach dem durch sie selbst gegebenen Causalgesetz, durch bestimmte Ursachen notwendig hervorgebracht werden. Weder das eine noch das andere scheint mir mit der monistischen Auffassung der endlichen und messbaren Natur verträglich zu sein«. Endlich weist Nägeli noch auf den Umstand hin, »dass schon vom ersten Beginn des Individuums an die aus Eiweiß bestehenden Substanzen, die späterhin als Träger der Ideen angesehen werden müssen, vorhanden sind, und dass in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Individuums sich kein so wichtiger Organisationsakt vollzieht, mit dem das Auftreten einer absolut neuen, in der übrigen Natur mangelnden Qualität vereinbar wäre. Die angeborenen Ideen müssten also nicht nur dem Fötus, sondern auch dem unbefruchteten Keimbläschen und den befruchteten Samenkörperchen zukommen. Sie müssten ferner auch den dem Menschen vorausgehenden Tierklassen und ihren Entwicklungsstadien angehören; und es wäre die Frage, ob man die Pflanzen, ob man überhaupt ein Gebilde mit lebendigen Eiweißmolecülen davon freisprechen sollte«[1]).

1) a. a. O. S. 638.

Diese Ausführungen zeigen in interessanter Weise, wie vom Standpunkt der Physiologie aus gegen die Apriorität im Sinne einer ursprünglichen Anlage als Dualismus Einspruch erhoben wird; sie bestätigen aber auch eine Beobachtung, die man häufig bei den Vertretern der Naturwissenschaft machen kann: dass sie in der Anwendung ihrer Methoden auf das Geistesleben im Namen der Erfahrung der Erfahrung selbst Gewalt anthun.

Dass es sich für den Nativisten der Gegenwart nicht mehr um »angeborene Ideen« im eigentlichen Sinn handelt, bedarf wohl keiner weiteren Erörterung. Wenn Nägeli annimmt, der Nativismus sehe in dem abstracten Begriff des Raumes, in dem Gesetz der Causalität als Idee eine ursprüngliche Anlage, so kehrt er zum Standpunkt der Polemik Locke's zurück. Es handelt sich hier nicht um die abstracten Begriffe, sondern um angeborene Fähigkeiten zur Raumanschauung, zur causalen Betrachtung. Damit fällt auch die Folgerung dahin, dass nach der apriorischen Anschauung der menschliche Geist die gesamten mechanischen und mathematischen Wissenschaften, ja selbst die natürlichen Dinge, ohne vorausgehende sinnliche Anschauung aus sich selbst entwickeln könne. Dies folgt so wenig aus einem richtig gefassten Nativismus, als im organischen Leben der Keim schon alle später sich entwickelnden morphologischen und physiologischen Elemente völlig ausgebildet enthalten muss. Auch ist nicht recht klar, wie Nägeli für die phylogenetische und die ontogenetische Entwicklungsgeschichte den Begriff der Apriorität gleich schroff ablehnen kann. Wenn er die angeblich angeborenen Begriffe als Producte einer langen geistigen Arbeit von Jahrtausenden ansieht, so ist diese phylogenetische Entwicklung nur denkbar, wenn die bisherige Entwicklungsperiode sich in den Anlagen des Individuums darstellt, um durch dasselbe weitergeführt zu werden.

Wichtiger ist der Vorwurf des Dualismus. Diesem Vorwurf gegenüber ist vor allem festzustellen, dass der Monismus keineswegs an und für sich schon dem Dualismus vorzuziehen ist. Die Aufstellung eines einheitlichen Princips ist an und für sich keine Notwendigkeit, der die unbefangene Auffassung der Wirklichkeit geopfert werden müsste. Das Kriterium der Richtig-

keit einer Anschauung ist nur die mehr oder weniger gelungene Erklärung der vorhandenen Thatsachen. Diese weisen aber für das Verhältnis von Leib und Seele zunächst zweifellos auf einen Dualismus hin. Die Erfahrung zeigt uns zwei Erscheinungsreihen, die körperlichen und die seelischen Vorgänge, die vollkommen verschiedenartig sind. Nie ist es gelungen, einen seelischen Vorgang aus einem körperlichen vollständig zu erklären oder umgekehrt. Die letzten Elemente beider Erfahrungsgebiete, Empfindung und Bewegung, widerstehen jeder Verschmelzung. Was die Erfahrung constatieren kann, ist nichts als ein psychophysischer Parallelismus[1]). Wenn also Nägeli behauptet, die angeborenen Ideen müssten an der Substanz des Organismus haften, so geht er von monistischen Voraussetzungen aus, welche der Erfahrung widersprechen. Thatsächlich sind nun eben einmal geistige Vorgänge vorhanden, welche nicht als Kräfte oder Bewegungen materieller Teilchen nachzuweisen sind. Daraus folgt auch für die genetische Betrachtung, dass sie diesen dualistischen Thatbestand in der ursprünglichen Anlage anzuerkennen hat. Gerade um die Entstehung des Gewissens nicht als etwas principiell Neues, Unerklärbares ansehen zu müssen, muss der Ursprung desselben in eine ursprüngliche rein geistige Anlage zurückverlegt werden. Die Entstehung der sittlichen Einsicht ist dann von dieser Annahme aus gerade so oder ebensowenig etwas principiell Neues, als etwa die Pubertät in der Entwicklung des leiblichen Organismus oder das Selbstbewusstsein in der des geistigen Lebens. Auch wenn man annimmt, dass allem psychischen Geschehen, auch den Vorgängen des höheren Geisteslebens, den sittlichen Urteilen, Gefühlen und Willensentschlüssen, ein physiologischer Vorgang zur Seite geht, so wäre damit der geistige Charakter der sittlichen Anlage nicht aufgehoben, oder doch nur dann, wenn man den Parallelismus zu einem Verhältnis der Abhängigkeit der Seele vom Leibe macht. Das kann man thun, aber man befindet sich dann nicht mehr im Gebiete der empirischen Psychologie, sondern in dem der Metaphysik, welche das Verhältnis von Leib und Seele zum Gegenstand princi-

1) Vgl. Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. S. 480 ff. Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie. 4. Aufl. II, S. 644 ff.

pieller Erörterung macht. Der naturwissenschaftliche Monismus, der die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Zurückführung der seelischen auf die leiblichen Vorgänge voraussetzt, hat daher ebenso sehr in dieses Gebiet hinübergegriffen wie der Spiritualismus, der auch das leibliche Leben in das geistige auflösen möchte.

In diesem Sinn ist nun der Begriff der Anlage auch auf das Gewissen anzuwenden. Auch hier liegen die Wurzeln des Anlagebegriffs in der Unerklärbarkeit der Eigenart im Unterschied von anderen Erscheinungen und der generellen Gleichheit. Wir sind berechtigt, ja genötigt, eine besondere Anlage für das Gewissen anzunehmen, weil die Eigenart der Gewissenserscheinung im Individuum und in der Geschichte und die Gleichheit ihrer Äußerungen bei genügend vorhandenen Entwicklungsbedingungen der Ableitung aus anderen Factoren widerstrebt. Die Anlage selbst aber hat den Charakter eines Keimes, der wie im Reiche des Organischen auf gewisse Reize hin sich entwickelt, und sie gleicht den Instincten der Tiere in der Unmittelbarkeit, mit der sie als Motiv zu bestimmten Handlungen sich geltend macht. Dabei hebt sich aber doch die sittliche Anlage als eine rein geistige deutlich von anderen Anlagen des Menschen ab, auf welchen die körperliche Entwicklung beruht.

Welche Daseinsform hat nun aber die sittliche Anlage als solche? Finden sich an ihr Merkmale, welche sie von anderen geistigen Anlagen unterscheiden? Die Beantwortung dieser Frage muss von dem psychologischen Thatbestand ausgehen, dessen Eigenart zur Voraussetzung einer Anlage geführt hat. Als psychologisches Wesen des Gewissens hat sich ergeben, dass an die Vorstellung gewisser Handlungen sich specifische Lust- und Unlustgefühle knüpfen, die zur Grundlage eines sittlichen Urteils und zu Motiven für den Willen werden. Man könnte nun annehmen, dass die einzelnen Vorstellungen selbst in ihrer Verbindung mit den Gefühlen angeboren seien, und man wird diese Annahme nicht grundsätzlich abweisen können, wenn man berücksichtigt, dass uns die Daseinsweise einer aus dem Bewusstsein verschwundenen und doch wieder auftauchenden Vorstellung ebensowenig vorstellbar ist, als diejenige einer vor der Entwicklung des Bewusstseins vorhandenen Vorstellung. Sie findet aber keine Stütze an der Erfahrung, da

sich sonst keine Vorstellungen finden, deren Entstehung aus empirischen Factoren nicht nachweisbar wäre. Auch ein physiologisches Gegenstück zu einer solchen angeborenen Verbindung von Einzelvorstellungen und Gefühlen wäre kaum denkbar. Jedenfalls ist diese Ansicht in der Form abzuweisen, die ihr auf Grund einer Modification der alten Phrenologie gegeben werden könnte, wornach jede Vorstellung an irgend einer Nervenzelle des Gehirns fest haften und durch die Erregung dieser Zelle hervorgerufen würde. Wundt hat die innere Unmöglichkeit dieser Anschauung gezeigt, welche den Grundfehler begehe, an die Stelle des physiologischen einen anatomischen Parallelismus zu setzen[1]).

Die Anlage kann sich also nur auf die Verbindung der grundlegenden Elemente, der sittlichen Gefühle, mit einer bestimmten Klasse von Handlungen beziehen. Auch dann würde, sobald die Anlage hervortritt, das Vorstellen sich dieser Verbindung bemächtigen; aber die Vorstellungen der Handlungen, an welche sich dann, auch ohne dass ihnen augenblicklich eine Wirklichkeit entspricht, die sittlichen Gefühle knüpfen würden, wären etwas Secundäres, das nicht der Anlage, sondern der Entwicklung angehört.

Welche Art der Existenz kann nun aber die Fähigkeit, solche Gefühle im Anschluss an bestimmte Handlungen zu erzeugen, in der menschlichen Anlage haben? Vielleicht lässt sich eine Antwort auf diese Frage finden, wenn man die etwaigen physiologischen Begleiterscheinungen berücksichtigt, mit welchen die beiden in der Anlage verbundenen Glieder zusammen auftreten. Bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft wäre es zwar noch kein Beweis für die Unmöglichkeit einer geistigen Anlage, wenn ihr physiologisches Correlat nicht zu finden wäre. Sind aber in derselben psychische Vorgänge verknüpft, deren physiologische Parallelen selbst schon mit Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit festgestellt wurden, so könnte die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Zusammenordnung beider Elemente des Nervensystems auch ein Licht auf die damit verbundene geistige Anlage

1) Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 2. Aufl. S. 488. Wundt, Ethik. S. 344 f.

werfen. Die Handlungen sind in erster Linie Bewegungen. Die Form der Bewegungen wird durch die vom Willen bejahte Bewegungsvorstellung mit den entsprechenden Muskelgefühlen und deren Einfluss auf die motorischen Nerven vermittelt, kann aber auch, wie die der Reflexbewegungen in der Verbindung der sensiblen und motorischen Nervenfasern des Rückenmarks schon in der ursprünglichen Anlage des Nervensystems vorausbestimmt sein. In Betreff der physiologischen Grundlage der Gefühlsvorgänge ist noch wenig Übereinstimmung vorhanden. Als Träger derselben im Nervensystem werden teils die sensibeln auch die Empfindung vermittelnden Nerven, teils specifische Gefühle erzeugende Nervenfasern[1]), teils das Centralorgan des ganzen Nervensystems, das Gehirn[2]) gedacht. Man könnte annehmen, eines dieser physiologischen Correlate der Gefühlsvorgänge sei mit den entsprechenden motorischen Nerven verknüpft und diese Verknüpfung, schon in der anfänglichen Structur des Nervensystems vorgebildet, stelle die physiologische Grundlage der sittlichen Anlage dar. In ähnlicher Weise hat schon Herbert Spencer das Werden der Anlage des Individuums aus der Verwandlung zweckmäßiger Bewegungen in Dispositionen des Nervensystems erklärt[3]), nur dass er die ganze Anlage auf diese physiologischen Elemente beschränkt. Dabei bleibt jedoch ein Punkt unberücksichtigt, der alle diese Erklärungsversuche entwertet: die Bewegungsformen, welche bei den dem sittlichen Urteil unterliegenden Handlungen in Anwendung gebracht werden, sind durchaus keine specifischen; sie können vielmehr beliebig guten, bösen oder indifferenten Zwecken dienen. Genau dieselbe Armbewegung, welche bei einem Mord durch den motorischen Nervenapparat ausgelöst wird, kann einem durchaus harmlosen oder nützlichen Zwecke dienen. Ist mit dieser Bewegungsdisposition ein gefühlerzeugendes Nervencentrum verknüpft, so müsste

1) Vgl. Lotze, Medicinische Psychologie. S. 233. Külpe, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. 1887 III u. 1888 I; dagegen Lipps, Jahrg. 1889 II.

2) So Wundt, der psychologisch das Gefühl mit dem Process der Apperception, physiologisch mit den Functionen des von ihm angenommenen und in die Stirnregion der Großhirnrinde verlegten Apperceptionsorgans in Beziehung bringt. Grundzüge der phys. Psychol. 4. Aufl. I. 228 ff. 591 ff.

3) Siehe oben S. 226 ff.

das specifische Gefühl in jedem Fall eintreten, mag nun die betreffende specifische Bewegung guten, bösen oder indifferenten Zwecken dienen. Gerade das, was eine bestimmte Bewegungsform zum Gegenstand sittlicher Beurteilung macht: die Art der Wirkung auf andere Menschen, kann also in der Anlage des motorischen Nervencentrums nicht vorgebildet sein, sondern ist das Ergebnis einer durch das Denken vermittelten Erfahrung.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Gewissensanlage zu den angeborenen Elementen des höheren Geisteslebens zu rechnen, deren Verknüpfung mit bestimmten Orten oder Vorgängen im Nervensystem noch nicht gelungen ist. Die Untersuchung derselben kann daher von der physiologischen Seite keine Hilfe erwarten und ist rein auf den psychologischen Weg gewiesen. Hier machen sich aber neue Bedenken geltend. Es soll eine geistige Anlage mit unbekannter physiologischer Grundlage vorhanden sein, vermöge welcher, sobald die Entwicklungsbedingungen dazu da sind, sich an gewisse Handlungen bestimmte Gefühle knüpfen. Eine genauere Ermittlung der gemeinsamen Merkmale dieser Handlungen ergiebt, dass hauptsächlich diejenigen von solchen Gefühlen begleitet sind, welche das Wohl der Individuen oder der menschlichen Gesellschaft fördern oder hemmen. Sollte diese Beziehung auf bestimmte Zwecke nicht auch schon bei der auf den Gefühlen beruhenden Billigung und Missbilligung eine Rolle spielen? Lösen sich von diesem Gesichtspunkt aus jene Gefühle nicht in intellectuelle Processe auf? Ist es denkbar, dass die sittliche Anlage des Individuums den Keim für Gefühle enthält, welche auf die Verwirklichung eines bestimmten Zweckes hinzielen, ohne dass derselbe zum Bewusstsein kommt? In diesen Fragen ist freilich nicht gerade eine innere Unmöglichkeit jener Annahme ausgesprochen. Die weitgehende Zweckmäßigkeit, welche in diesen angeborenen Gefühlen mit einem Zweck ohne Bewusstsein desselben liegen würde, scheint nur etwas Unwahrscheinliches zu haben. Es kann aber kein Zweifel sein, dass ähnliche zweckmäßige Anordnungen im Universum sich finden, und dass darum die Notwendigkeit, sie auf Grund einer bestimmten Ansicht vorauszusetzen, noch keine Instanz gegen diese selbst bildet. Vielleicht kann hier eine Analogie aus dem körperlichen Leben zur Verdeutlichung dienen. Die

Geruchs- und Geschmacksempfindungen stehen zweifellos in einer zweckmäßigen Beziehung zur Nahrungsaufnahme. Es giebt zwar wohlschmeckende Gifte und geruchlose Gase, die giftig sind; im ganzen aber wird die herkömmliche Auffassung Recht behalten, welche das Geruchs- und Geschmacksorgan als eine Art Wächter am Eingang in den Körper ansieht. »Unbekannten Speisen gegenüber«, sagt Brillat-Savarin in seiner berühmten Physiologie des Geschmacks[1]), »versieht die Nase stets das Amt einer Schildwache, die Wer da? ruft«. Die Aufnahme oder Abweisung von essbaren Dingen, die nicht schon durch häufigen Genuss bekannt sind, erfolgt für gewöhnlich nicht etwa auf Grund einer Überlegung über ihre Schädlichkeit oder Nützlichkeit für den Organismus, sondern allein auf Grund der Lust- und Unlustgefühle, welche mit den Geruchs- und Geschmacksempfindungen sich verbinden. Unmittelbare Gefühlseindrücke veranlassen so zu einer für den Organismus zweckmäßigen Handlung, ohne dass im Subject das Bewusstsein dieses Zweckes vorhanden ist. Diese Verknüpfung unmittelbarer Gefühle mit den für den Organismus zweckmäßigen Handlungen ist sogar eine so unmittelbare, dass sie auch dem Wechsel des physiologischen Körperzustandes folgt. Dem Übersättigten kann die Darreichung derselben Speise Unlustgefühle verursachen, die ihm im Zustand des Hungers ein starkes Lustgefühl erregte. Beide können sich dabei des Grundes bewusst werden; das Gefühl selbst tritt aber auch ohne diese Überlegung ein. Dem körperlichen Organismus sind so Gefühle zugeordnet, welche die Förderung oder Hemmung seines Gesamtzustandes ohne Zweckbewusstsein regeln.

Sollte etwas Ähnliches nicht auch für die geistige Organisation denkbar sein? Ebenso können die sittlichen Gefühle als die Mittel angesehen werden, durch welche ein dem Gesamtbestand des geistigen Lebens angemessenes Handeln erreicht werden soll, ohne dass dieser Zweck zum Bewusstsein kommen muss.

Man könnte sagen, diese Annahme einer unbewussten Teleologie auf Grund des Gefühls sei zwar im körperlichen Leben wahrscheinlich, im geistigen aber lasse es sich nicht nachweisen.

1) Leipzig, Reclam. S. 62.

Man wird aber auch sonst für die Erklärung der geistigen Vorgänge diese Betrachtungsweise nicht entbehren können. Selbst wo ein rein intellectueller Process nach den ihm innewohnenden Gesetzen abzulaufen scheint, mischt sich der leitende Einfluss des Gefühls hinein. Nehmen wir ein Beispiel aus einer neueren Logik. Sigwart[1]) gründet die Fähigkeit, richtig zu denken, auf das unmittelbare Bewusstsein der Evidenz, welches notwendiges Denken begleitet, und sieht in der Erfahrung dieses Bewusstseins und in dem Glauben an seine Zuverlässigkeit ein Postulat, über welches nicht zurückgegangen werden kann. Er deutet aber das Wesen dieses Bewusstseins selbst an, wenn er in der näheren Ausführung seiner Anschauung von einem »inneren Gefühl der Evidenz«, von einem »unmittelbaren Gefühl der Notwendigkeit« spricht. In der That wäre nicht begreiflich, wie von dem denkenden Menschen irgend eine Form des Denkens der anderen, das richtige Denken dem unrichtigen vorgezogen werden sollte, wenn es nicht durch die begleitenden Gefühle sich empfehlen würde. Jenes Gefühl der Evidenz kann daher nichts anderes sein, als ein Lustgefühl von besonderer Art[2]). Nur daraus erklärt es sich, dass nicht alle Vorgänge des Denkens gleich gewertet werden, sondern dass eine bestimmte Klasse derselben selbst von dem nicht an wissenschaftliches Denken gewöhnten Menschen oft mit lebhafter Erregung abgewiesen wird. Auch hier haben wir also Gefühle, welche, ohne dass dies immer zum Bewusstsein kommt, einem bestimmten Zwecke, dem der Wahrheitserkenntnis, dienen; und auch hier wird sich die Annahme nicht umgehen lassen, dass die Verknüpfung dieser Gefühle gerade mit dieser bestimmten Art des Denkens und keiner anderen auf eine ursprüngliche geistige Organisation, auf eine geistige Anlage zurückzuführen ist.

Endlich bleibt noch die Frage übrig, ob sich die Art der Handlungen genauer bestimmen lässt, an welche sich jene Gefühle

1) Sigwart, Logik. I. 2. Aufl. 1889. S. 15 f.

2) Siehe die Tafel der höheren geistigen Gefühle S. 178; vgl. auch Meynert, der auch für das an den Denkverlauf sich knüpfende »Glücksgefühl«, wie für das »Glücksgefühl« überhaupt eine functionelle Hyperämie der Großhirnrinde annimmt. Meynert, Sammlung von populärwissenschaftl. Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns. 1892. S. 60 ff.

ursprünglich knüpfen. Man könnte sich etwa den Fall denken, dass die Entwicklung der Gewissensanlage ganz normal vor sich ginge, ohne durch ungünstige äußere Einflüsse von dem durch die Anlage vorgezeichneten Wege irgendwie abgelenkt zu werden, um die Frage zu stellen: Welche Handlungen würden dann gebilligt und welche missbilligt? Auf diese Frage muss jedoch der Nativismus im Gebiete der Psychologie der Ethik ebenso die Antwort schuldig bleiben wie auf dem Gebiete anderer Geisteswissenschaften, so lange die Wissenschaft noch nicht zur Feststellung allgemein anerkannter Principien gelangt ist. Das Denken vollzieht sich in der geistigen Organisation des Menschen unter der Leitung von Gefühlen nach bestimmten Gesetzen; aber über die richtige Fassung dieser Gesetze ist heute noch die Logik nicht einig. Die Betrachtung des Schönen erzeugt eigentümliche Gefühle in einer geistigen Organisation, der eine bestimmte Art von Gestaltungen angemessen ist, eine andere nicht; aber die Wissenschaft der Ästhetik ist noch weit davon entfernt, das Hauptmerkmal zu finden, welches diesen Eindrücken gemeinsam ist. Ebenso müssen wir uns jetzt begnügen, auf Grund einer Untersuchung des Thatbestandes der Gewissenserscheinungen festzustellen, dass denselben eine Anlage zu Grunde liegen muss, wenn wir auch das Gebiet, auf welches sie sich erstreckt, nicht begrifflich abgrenzen können. Diese Anlage ist ja selbst nicht als allgemeines Princip vorhanden, sondern als psychische Disposition, über die nichts weiter ausgesagt werden kann, als dass sie den Keim der künftigen Entwicklung enthält.

Wenn wir die ursprünglichen Elemente dieser psychischen Disposition als Gefühle bestimmt haben, welche mit gewissen Handlungen verknüpft sind, so werden dabei allerdings Elemente als Grundlage aufgestellt, welche sich nicht als isolierte und den zusammengesetzten Thatsachen, die sie erklären sollen, zeitlich vorangehende Erscheinungen beobachten lassen. Dieses Verfahren findet sich aber in jeder psychologischen Erklärung ebenso, z. B. wenn aus einem complicierten geistigen Vorgang die Elemente des Vorstellens, Fühlens und Wollens ausgeschieden werden, um denselben dem wissenschaftlichen Verständnis nahe zu bringen. Auch was in der Wirklichkeit ungetrennt ist, scheidet das Denken, um

es zu erklären. Der Wert dieser Scheidung aber bemisst sich nach ihrer *Brauchbarkeit zur Erklärung des ganzen der Beobachtung zugänglichen Thatbestandes.* So kann auch unsere Bestimmung der Gewissensanlage durch nichts anderes sich rechtfertigen, als dadurch, dass sie eine *Erklärung des Durchschnitts des Seelenlebens* ermöglicht, der sich im *Augenblick einer Gewissensäußerung der psychologischen Beobachtung darbietet.* Und dies trifft sowohl für die einfacheren als für die entwickelteren Formen der Gewissenserscheinung zu. Unsere Fassung der Gewissensanlage genügt, um den gesamten Thatbestand zu erklären, der sich uns als das psychologische Wesen des Gewissens ergeben hat. Sobald der Mensch selbständig zu handeln beginnt, regen sich auch die Gefühle, welche den *Wert dieses Handelns für Individuum und Gesamtheit* wiederspiegeln, ohne für das Subject eine Erkenntnis davon einzuschließen. Sogleich mit den ersten Regungen dieser Art bemächtigt sich das Vorstellen derselben, so dass auch schon mit der *Vorstellung* der nicht, oder wenigstens nicht augenblicklich, geschehenden Handlung sich etwas von jenen Gefühlen als bleibendes Merkmal verbindet und Grundsätze des Handelns sich bilden, die denselben gerecht zu werden suchen. Aber dieser Vorgang ist erst ein *secundärer*, ebenso wie die bleibende Abneigung, die sich für uns an die Vorstellung eines Gegenstandes geknüpft hat, aus dem Gefühlston der Geschmacks- und Geruchsempfindungen entstanden sein kann. Auch der Begriff des *Motivs*, der in der entwickelten sittlichen Beurteilung eine so große Rolle spielt, gehört erst zum Erwerb des auf den Gegenstand des sittlichen Gefühls sich richtenden Denkens. Das Motiv im sittlichen Sinn schließt die Vorstellung eines Zweckes ein, welches als Ergebnis der Handlung gedacht wird, und setzt daher die *Erfahrung von dem Gefühlswert des zu Erstrebenden als das Primäre* schon *voraus.* Die Spitze dieser Entfaltung der sittlichen Anlage bildet dann die *wissenschaftliche Erkenntnis*, welche die ganze Thatsachengruppe von einem einheitlichen Princip abzuleiten sucht.

III. Die Entwicklung des Gewissens.

A. Die Notwendigkeit einer Entwicklung des Gewissens als Quelle der Verschiedenheit seiner Äußerungen.

In der Besprechung der Gewissensanlage wurde bisher ein Punkt nicht berücksichtigt, der in dem Streit zwischen Nativismus und Empirismus eine Hauptrolle spielt: die Verschiedenheit des Inhalts der Gewissensäußerungen. Die Notwendigkeit, eine Anlage anzunehmen, hatte sich aus der psychologischen Eigenart des Gewissens ergeben, welche der Empirismus mit seinen Mitteln nicht zu erklären im Stande ist. Nachdem nun die Art dieser Anlage festgestellt ist, erwächst dem Nativismus weiter die positive Aufgabe, diese so geartete Anlage mit den entgegenstehenden Thatsachen in Einklang zu bringen.

An sich scheint jede Anlage das, was in ihr angelegt ist, wenn nur überhaupt äußere Reize vorhanden sind, zur Ausgestaltung bringen zu müssen. Wenn darnach eine generelle Anlage des Gewissens dem ganzen Menschengeschlecht zukommen sollte, so müsste auch der Inhalt der Gewissensäußerungen bei allen Menschen übereinstimmen. Die Erfahrung und Beobachtung bezeugt jedoch das Gegenteil, sie lehrt eine außerordentlich große Verschiedenheit der sittlichen Beurteilung. Die Empiristen haben, um dies nachzuweisen, die Ethnologie der Culturvölker in ihren Anfängen und der Naturvölker in erheblichem Maße ausgebeutet. Rée stellt ein scheinbar vernichtendes Verzeichnis sittlicher Verirrungen zusammen[1]: Bei den Komanchen von Texas werden überhaupt keine Handlungen als Verbrechen betrachtet, Gewissen existiere nach Burton bei den ostafrikanischen Stämmen nicht, Räuberei charakterisiere den Mann von Ehre, Mord, je scheußlicher desto besser, mache zum Helden. Mord werde überhaupt von verschiedenen Völkern durchaus nicht verurteilt. Die Sioux halten nach Galbraith die meisten Laster für Tugenden. Die Maoris seien der Meinung, dass, je mehr Leichen sie verzehren, desto höher ihr Ruhm im Jenseits sein würde. Schamhaftigkeit sei bei verschiedenen Völkern

1) a. a. O. S. 14 ff.

überhaupt nicht vorhanden; Grausamkeit sei ruhmvoll. Selbst in der homerischen Gesellschaft begegne man kaum irgend welchen sittlichen Mächten. Ähnlich sucht Büchner[1]) den beinahe gänzlichen Mangel aller moralischen Eigenschaften bei den Negern und die äußerste Verschiedenheit der moralischen Begriffe selbst bei civilisierten Völkern nachzuweisen.

Dem gegenüber stellt Flügel eine große Zahl von Beispielen dafür zusammen, dass die Ideen des Wohlwollens, der Vollkommenheit, des Rechts, der Billigkeit, der inneren Freiheit auch bei den Völkern vorhanden seien, deren sittlicher Stand gewöhnlich als ein äußerst niedriger angesehen wird. Besonders hebt Flügel hervor, dass die Völker auch frühere Unsitten allmählich verurteilen lernen. Er erinnert daran, wie bei vielen Völkern nach und nach die Menschenopfer abgestellt worden seien, bei einigen, wie bei den Indiern, Persern und Ägyptern schon in der vorhistorischen, bei den Griechen, Römern, Germanen und Slaven erst in ziemlich später Zeit. Ebenso verhalte es sich mit der Witwenverbrennung, dem Töten der Schiffbrüchigen, dem Aussetzen der Kinder und Alten. »Mitten unter den Greueln des Kannibalismus«, sagt er[2]), »hat das sittliche Gefühl seine Stimme erhoben, teils indem es sie zu entschuldigen suchte, teils indem es laut gegen dieselben Einspruch erhob. Auf den Fidschiinseln hatten sich schon vor Ankunft der Europäer Volksparteien gebildet, die das von dem Adel als alte Sitte geübte Menschenfressen als eine Unsitte bekämpften, und da und dort war dasselbe bereits unter der Regierung milder denkender Häuptlinge zeitweise abgeschafft gewesen. In Nordamerika, wo es zweifelsohne einst weitverbreitet war, hat man es nur auf wenige Stämme beschränkt gefunden, und auch von diesen wurde es öfters bloß noch heimlich geübt. Man hat sich ferner vergifteter Waffen schämen gelernt und hat unmenschliche Strafen abgeschafft. Einige Häuptlinge der Indianer haben es sogar versucht, das Martern der Kriegsgefangenen abzustellen, und bei einigen Stämmen nicht ohne Erfolg[3]). Sogar das Gewöhnen an Reinlichkeit und Ordnung ist

1) Vgl. oben S. 205.

2) O. Flügel, Die Entwicklung der sittlichen Ideen. 2. Aufl. 1889. S. 158; mit Berufung auf Wundt, Vorlesungen. 1. Aufl. 1863. II, S. 130 ff.

3) Begründung aus Waitz, Anthropologie der Naturvölker. III, S. 174.

hierher zu rechnen. Dies und vieles andere ist ein Beweis, wie die Mahnungen der Ideen, namentlich des Wohlwollens oder der Humanität sich immer erneuern und wie sie auch Gehör finden, also die Arbeit der inneren Freiheit, das Streben, sich mit seiner besten Einsicht in Einklang zu setzen, fortgeht«.

So stehen sich die Ansichten mit Berufung auf das ethnologische Material gegenüber. Es bestätigt sich auch hier, dass die Ethnologie oder, wie der psychologische Zweig derselben jetzt gerne genannt wird, die »Völkerpsychologie«, entfernt noch nicht so weit fortgeschritten ist, dass sie der Ethik eine Summe gesicherter Ergebnisse zur Bearbeitung darbieten könnte. Was bis jetzt vorliegt, ist nur eine größere Anzahl mehr oder weniger zuverlässiger Einzelbeobachtungen, die auf wissenschaftliche Gründlichkeit keinen Anspruch machen können. Selbst in ausführlichen ethnologischen Werken wird häufig Sitte und sittliche Anschauung, die doch einen so wesentlichen Bestandteil des Gesamtcharakters bilden, fast gar nicht berücksichtigt. So findet sich z. B. in Tylor's »Anfängen der Cultur«[1]) nicht einmal ein besonderer Abschnitt, der den sittlichen Anschauungen gewidmet wäre, ebensowenig enthält das Register das Wort Gewissen.

Immerhin lassen sich auch bei dem gegenwärtigen Stande der Ethnologie hinreichend bezeugte Beispiele genug dafür finden, dass es Völker giebt, bei welchen den unsrigen widersprechende sittliche Anschauungen vom Gewissen gebilligt werden. Dass z. B. das Töten der Alten und Schwachen, der Diebstahl, die Blutrache, das Menschenfressen, die Grausamkeit, die Sklaverei ohne das Bewusstsein ihrer sittlichen Verwerflichkeit bei manchen Völkern sich findet, lässt sich nicht bestreiten[2]). Wie lässt sich mit dieser Thatsache die Annahme einer allen Menschen gemeinsamen Gewissensanlage vereinigen?

Man könnte versuchen, eine psychologische Teilung nach

1) Edward B. Tylor, Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte; übersetzt von Spengel und Paske. Leipzig, 1873.

2) Vgl. Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker. I, S. 318 ff. Peschel, Völkerkunde. 5. Aufl. 1881. A. Bastian, Zur ethnischen Ethik. [»Aus Indonesien«. 4. Lfg.] Berlin, Dümmler.

Form und Inhalt vorzunehmen, und nur die Form der Anlage zuzuweisen, während der Inhalt je nach dem Boden, auf dem er erwachsen ist, veränderlich wäre. So ist nach Kittel[1]) der Inhalt der Gewissensaussage das Wechselnde und Zufällige, das Feststehende und Notwendige aber nur die Form derselben, »die Gewissensaussage überhaupt, also das Gewissen selbst als ein dem Menschen eingepflanztes Bewusstsein seiner unbedingten wirklichen Bestimmung und damit des Unterschiedes von gut und böse«. Wir sollen in ihr erkennen »das allen Menschen sittlich Gemeinsame, das edle, in jedem einmal vorhandene und außer durch die äußerste persönliche sittliche Verschuldung unverlierbare, durch allen Schmutz der Sünde und sittlichen Verkommenheit des Gattungslebens unvertilgbare Erbgut und Angebinde der Natur, die sittliche Anlage des menschlichen Wesens selbst«[2]). Zur Verdeutlichung zieht Kittel eine Parallele aus der theoretischen Philosophie bei. In dem Streit zwischen Locke und Leibniz um die angeborenen Ideen[3]) habe Kant jedem sein Recht zuerkannt, indem er den Inhalt unseres Erkennens, den Erkenntnisstoff, mit Locke und Leibniz aus der Erfahrung ableite, die Erkenntnisform dagegen, d. h. das Vermögen und die Gesetze, mit Hilfe welcher der Geist den von außen aufgenommenen Erkenntnisstoff zu verarbeiten vermag, lasse er gegen Locke mit Leibniz als apriorisch, dem Geiste angeboren gelten[4]).

Schon auf theoretischem Gebiete kann jedoch diese Trennung von Stoff und Form nicht als unanfechtbar betrachtet werden. Nicht einmal der einfachste Stoff der Erkenntnis, die Empfindungen, z B. die Farben, die Töne, entstammen ihrem ganzen Inhalt nach einer vom menschlichen Erkennen unabhängigen Außenwelt, sondern auch sie sind inhaltlich durch die Art bestimmt, wie die Seele in der ihr angemessenen Weise auf die Reize der Außenwelt antwortet, könnten also mit demselben Recht, wie jene allgemeinen Formen des Erkennens, die sich ebenfalls erst auf äußere Reize hin entwickeln,

1) Kittel, Sittliche Fragen. Stuttgart, Kohlhammer. 1885. S. 118 ff. Ähnlich O. Pfleiderer, Gedanken über das Gewissen mit Rücksicht auf Gass, »Die Lehre vom Gewissen«. Hilgenfeld's Zeitschrift f. Theol. 1873. S. 355 ff.

2) a. a. O. S. 118. 3) Siehe oben S. 137 f.

4) a. a. O. S. 125.

als apriorisches Besitztum unseres Geistes betrachtet werden[1]). Aber auch abgesehen davon ist jene Scheidung zwischen Stoff und Form psychologisch nicht vollziehbar. Jene allgemeinen Erkenntnisformen könnten als ursprüngliche Anlage der Seele nicht so gedacht werden, dass sie auf einen beliebigen, etwa auch von dem irdischen völlig verschiedenen, Erfahrungsinhalt angewendet werden könnten, sondern müssten schon als angeborene ein bestimmtes Gepräge tragen, das sie gerade auf diese und auf keine andere Erfahrungswelt anwendbar machte. Damit wäre aber der rein formale Charakter schon überschritten und ein inhaltliches Element der Anlage nicht mehr wegzuleugnen.

Dasselbe gilt von der Trennung von Stoff und Form im Gewissen. Es ist eine abstracte Scheidung, der kein getrenntes Vorhandensein der psychologischen Thatsachen entspricht. Das allen gemeinsame sittliche Bewusstsein, das nach Kittel seiner Form nach überall zu finden sein soll, hat keine andere Existenz als in den einzelnen Aussprüchen des Gewissens. Als bloße psychische Form des Gewissens, die jeden beliebigen Inhalt in sich aufnehmen könnte, ist es nicht denkbar. Selbst die Fähigkeit zu fühlen überhaupt ist dem Menschen nicht als eine bloße Möglichkeit angeboren, die mit jedem möglichen Inhalt gefüllt werden könnte, sondern sie ist immer schon eine Gefühlsanlage mit bestimmten Richtungen. Noch weniger kann eine Anlage zu bestimmten Arten des Gefühls angenommen werden, in welcher ganz unbestimmt gelassen wäre, an was für Vorgänge sie sich knüpfen sollen. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als zuzugestehen, dass jene große Verschiedenheit auf die Gesamterscheinung des Gewissens, Form und Inhalt, deren Scheidung ohnedies hier begrifflich kaum möglich, jedenfalls nicht fruchtbar ist, bezogen werden muss.

Genau betrachtet kann nun aber auch jene Forderung nicht streng festgehalten werden, dass die gleiche Anlage überall zu gleichen Gestaltungen führen müsse. Ist eine Anlage überhaupt vorhanden, die sich erst entfalten muss, so müssen ihre Erzeugnisse in

1) Vgl. Lotze, Geschichte der deutschen Philos. seit Kant. Diktate aus den Vorlesungen. 1882. S. 17 ff.

verschiedenen Stadien der Entfaltung auch verschiedene Bilder zeigen; und sind die äußeren Reize nicht überall dieselben, so kann es auch nicht anders sein, als dass mit den wechselnden äußeren Bedingungen auch die aus der Anlage hervorgegangenen Formen Verschiedenheiten zeigen. Die Bedeutung der Anlage besteht dann nur darin, dass sie diese Verschiedenheiten innerhalb gewisser Grenzen hält, und der Einwurf, der gemacht wird, müsste sich auf den Hinweis beschränken, dass auch das Minimum der Gleichheit, welches die Anlage erfordert, überschritten sei. Es giebt allerdings selbst auf psychophysischem Gebiet eine Lehre, welche von der Annahme einer auf verschiedene Reize immer gleich reagierenden Anlage ausgeht, die Lehre von der specifischen Energie der Nerven. Danach soll jeder Sinnesnerv vermöge seiner eigentümlichen Substanz nicht bloß auf die ihm angemessenen Reize, der Sehnerv auf das Licht, der Hörnerv auf den Schall, sondern auch auf Reize allgemeiner Art, wie Druck und Elektricität, immer in der ihm eigentümlichen Weise reagieren. Die Richtigkeit dieser Hypothese, welche für die Bestimmung des Anlagebegriffs in seinem Verhältnis zu den veranlassenden Reizen von großer Bedeutung wäre, wird jedoch neuerdings sehr bestritten[1]. Jedenfalls wäre man aber auch bei Anerkennung derselben nicht an den daraus hervorgehenden Anlagebegriff gebunden, wenn sich anderweitige Beispiele finden, bei welchen sich weder das Vorhandensein einer Anlage noch die thatsächliche Verschiedenheit der daraus hervorgegangenen Gestaltungen leugnen lässt.

Dafür ist aber das ganze Reich des Organischen ein Zeugnis. Die Voraussetzung einer keimartigen Anlage kann hier nicht umgangen werden[2], ebenso wenig aber das Zugeständnis, dass die daraus hervorgehenden Formen infolge der notwendigen Entfaltung überhaupt und der wechselnden Entfaltungsbedingungen unzählige Verschiedenheiten zeigen.

Alles führt hin auf den Begriff der Entwicklung. Die Anlage muss durch von außen kommende Reize entwickelt werden. Fehlt

1) So von Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie. 4. Aufl. S. 323 ff., der von dieser Lehre sagt, dass sie »eigentlich einen Rest des älteren Nativismus darstelle«. Vorwort VII.

2) S. oben S. 239 ff.

es an solchen Reizen, so bleibt die Anlage latent; variieren die Reize, so variieren auch innerhalb gewisser Grenzen die aus dem Keim hervorgehenden Formen. Die Entwicklung selbst aber muss eine stetige sein: eine neue Entwicklungsphase kann erst eintreten, wenn die ihr notwendig vorausgehende vorhanden ist. Die Verschiedenheit zweier Organismen kann daher in dreierlei Ursachen begründet sein: 1. Die Anlage des einen Organismus bleibt latent, die des andern nicht. 2. Von zwei sich gleich entwickelnden Organismen steht der eine auf einer früheren oder späteren Entwicklungsstufe, als der andere. 3. Die Organismen derselben Entwicklungsphase zeigen infolge der Verschiedenartigkeit der äußeren Reize einzelne Verschiedenheiten.

Wenn es gelänge, aus diesen drei Verschiedenheitsquellen oder einem Teil derselben auch die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen abzuleiten und zu zeigen, wie und durch welche Factoren die sittliche Anlage, wenn sie sich überhaupt entwickelt, in ihrer Ausgestaltung variiert werden müsste, so könnte jene Verschiedenheit nicht mehr als Grund gegen die Anlage geltend gemacht werden. Allerdings müsste diese Erörterung weiter ergeben, dass innerhalb dieser Entwicklungsverschiedenheiten sich die Anlage dennoch geltend macht, indem sie da, wo die entsprechenden Bedingungen da sind, zu einer Gleichheit der sittlichen Anschauungen führt, die unter der Voraussetzung einer Anlage besser erklärt werden kann, als ohne dieselbe. Denn dies ist ja neben der Eigenart des Gewissens der Grund, warum ein gemäßigter Nativismus dem Empirismus vorzuziehen ist.

Dass die geistige Welt, ebenso wie der Organismus, einem Gesetz der Entwicklung unterworfen ist, das keine Ausnahme duldet, gilt ebenso für die Entwicklung des Individuums, wie für die der menschlichen Gattung. Nur kommt die individuelle Entwicklung für die hier vorliegenden Fragen aus mehreren Gründen weniger in Betracht. Einmal hat das Individuum an dem bisherigen Ergebnis der generellen Entwicklung einen Hauptfactor seiner eigenen; und dann wird in Beziehung auf die Entwicklung des Individuums einerseits von den Nativisten die Notwendigkeit einer Entfaltung der Anlage, andererseits von den Empiristen eine

ziemlich große Übereinstimmung der Individuen innerhalb derselben socialen Gemeinschaft ohne weiteres zugestanden. Die Einwürfe gegen die Möglichkeit einer Anlage gründeten sich in erster Linie stets auf die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen der Völker. Dürfte man freilich Haeckel's biogenetisches Grundgesetz als richtig voraussetzen: dass die Ontogenese die abgekürzte Wiederholung der Phylogenese sei, so wäre man zuerst an das leichter und unmittelbar zu beobachtende Individuum gewiesen, um daran die Entwicklung der Menschheit zu messen. Diese Hypothese ist aber im einzelnen noch zu wenig begründet, um bei der Untersuchung dieser Fragen vorausgesetzt werden zu können; sie könnte höchstens das Ergebnis derselben bilden. Wir fassen daher vor allem die Entwicklung der menschlichen Gattung ins Auge. Für die Entwicklung des Individuums treten wichtige Fragen erst da wieder auf, wo es sich um die bei der Gewissensbildung wirksamen Factoren und Einflüsse handelt.

Dass das geistige Leben der Menschheit nur mittels des Entwicklungsbegriffs verständlich wird, bedarf in einer Zeit, in welcher Forscher von so verschiedenen Ausgangspunkten aus, wie Hegel und Darwin, ihm eine centrale Stelle angewiesen haben und so viele mit diesem Wort alle Rätsel zu lösen meinen, keiner besonderen Ausführung mehr. Doch ist es für die Frage nach der Entstehung des Gewissens von besonderer Wichtigkeit, zu betonen, dass das Gesetz der Entwicklung eine durchgehende Notwendigkeit für das geistige Leben ausdrückt, dass es also auch für die sittlichen Anschauungen Entwicklungsanfänge geben muss, die als solche unvollkommen sind. Die Entwicklung der Mathematik z. B. zeigt uns, dass auch da, wo die Objecte der Wissenschaft nicht erst zugänglich gemacht werden mussten, nur ein allmählicher Fortschritt möglich ist, bei welchem, wie im organischen Leben, Entwicklungsphase auf Entwicklungsphase folgt.

Wie äußert sich nun die Entwicklung, der auch die Gewissensanlage unterworfen ist, als Quelle der Verschiedenheit in den Erscheinungen des Gewissens? Die erste jener drei Möglichkeiten, welche die Analogie des organischen Lebens darbietet, ist die, dass die Anlage überhaupt latent bleibt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass latente Anlagen auch in der

Entwicklung der menschlichen Gattung vorkommen. Am deutlichsten tritt dies in den Erscheinungen des Atavismus hervor: die Anlagen, welche von der ersten Generation auf die dritte vererbt werden, sind in der zweiten latent geblieben[1]. Diese Nichtentfaltung der Anlagen kann zweierlei Ursachen haben. Entweder bleiben sie latent, weil die Reize zu ihrer Entfaltung fehlen oder weil sie mit anderen Anlagen und deren Entfaltung nicht vereinbar sind. So kann die alkoholistische Anlage, welche vom Vater auf das Kind vererbt wird, latent bleiben, weil die Reize zur Entfaltung der Anlage nicht vorhanden sind oder weil die Entfaltung derselben mit den von mütterlicher Seite vererbten Anlagen nicht zusammen bestehen kann. Es fragt sich, ob diese Möglichkeit latenter Anlagen auch auf die Gewissensentwicklung übertragen werden kann. Die Ethnologie lässt uns auch hier im Stich. Rée[2]) behauptet zwar, es gebe Völker ohne Gewissen; die vorhandenen Zeugnisse bieten jedoch keinerlei sichere Grundlagen dafür, dass es Völker giebt, bei welchen diejenigen psychologischen Vorgänge, die wir mit Gewissen bezeichnen, sich überhaupt nicht finden. Wenn es eine Periode in der Menschheitsgeschichte gegeben hat, in welcher die Veranlassung zur Entwicklung eines Gewissens vollständig fehlte oder eine Entfaltung der Gewissensanlage durch mächtigere, sich im Naturzustand besonders stark geltend machende Factoren verhindert wurde, so reicht dieser Zustand jedenfalls in eine vorgeschichtliche Zeit zurück, über deren geistige Elemente sich noch weniger, als über ihren sonstigen Charakter ausmachen lässt. Die Naturvölker aber, die sich jetzt noch beobachten lassen, zeigen überall schon diejenigen Anfänge eines geselligen Lebens, die zur Bildung sittlicher Urteile führen.

Wir werden daher für unsere Erklärung der verschiedenartigen Entfaltung der gleichartigen Gewissensanlage zu der zweiten Möglichkeit weiter gewiesen, wonach sich Organismen mit gleicher Anlage verschieden darstellen je nach der Entwicklungsstufe, auf welcher sie stehen. Dieser Unterschied scheint zunächst für die principielle Betrachtung ein völlig

1) Vgl. Ribot, Erblichkeit. S. 189 ff. 202 ff. Nägeli, Phys. Abstammungslehre S. 183 ff.

2) a. a. O. S. 14 ff.

wertloser zu sein, da er ja nur auf dem zeitlichen Standpunkt beruht, den der Vergleichende einnimmt. Er kommt daher auch für das Verständnis der Entwicklungsverschiedenheit der Organismen weniger in Betracht. Anders ist es, wenn wir die Entwicklung der Menschheit und der einzelnen Völker nach Analogie der organischen Entwicklung begreifen wollen. Die Betrachtung der geistigen Welt zeigt uns nirgends eine völlig abgeschlossene Entwicklungsreihe. Es ist uns nicht möglich, von der Kenntnis einer normalen endgiltigen Ausgestaltung der vorhandenen geistigen Anlagen der Menschheit aus die einzelnen Entwicklungsphasen zu überblicken und je nach ihrem Verhältnis zum Gesamtverlauf einzureihen. Um so wichtiger ist für uns darum die Erkenntnis, dass jeder Ausschnitt des geistigen Lebens der Menschheit nur in allmählichem Fortschritt zur Entfaltung kommen kann, dass darum der Anteil, den irgend ein Volk daran hat, sich nach der Culturstufe bemisst, auf welcher es steht, und dass insbesondere die Völker, so lange sie am Anfang ihrer Cultur standen, und diejenigen, welche bisher in diesen Anfängen stehen geblieben sind, gar kein anderes Bild zeigen können, als das eines ungeregelten und unklaren Anfangszustandes.

Es ist nicht einzusehen, warum die sittlichen Anschauungen von diesem Gesetz der Entwicklungsnotwendigkeit ausgenommen sein sollen. Erst eine spätere Betrachtung wird zeigen, wie vielverzweigt die Factoren sind, welche zur Bildung des Gewissens beitragen und deren Entwicklung daher mit der des Gewissens Hand in Hand gehen muss. Schon ein allgemeiner Überblick kann jedoch lehren, dass die sittliche Beurteilung, mit welcher sociale Begriffe wie Eigentum, Wert der Persönlichkeit, Recht, Menschheit aufs engste verknüpft sind, nicht als fertige Summe von Urteilen in jedem Individuum schon da sein, sondern erst wie alles höhere geistige Leben das Ergebnis einer generellen Entwicklung sein kann.

Allerdings wird diese Betrachtung für sich allein dem Thatbestand des sittlichen Lebens der Völker noch nicht gerecht. Die einzelnen Entwicklungsreihen sind nicht bis dahin, wo sie sich verfolgen lassen, einander vollkommen gleich, so dass z. B. die Anfangsstufe eines hoch entwickelten Culturvolkes darin einem

der jetzt noch der Beobachtung zugänglichen Naturvölker vollkommen gleichen müsste und in jeder Entwicklungsreihe die Entwicklungsphasen derselben Stufe sich decken würden, sondern es finden sich auch specifische Unterschiede, welche nicht in der Richtung einer geradlinigen Entwicklung liegen. Es giebt nicht bloß unentwickelte, sondern auch verkehrte sittliche Anschauungen. Dies entspricht der Thatsache, dass auch die Organismen der gleichen Gattung und derselben Entwicklungsphase Verschiedenheiten zeigen. Diese Verschiedenheiten teilen sich jedoch deutlich in zwei Arten: die einen sind individueller Natur und deshalb innerhalb des normalen Gattungstypus, wie z. B. die Einzelheiten der Zeichnung eines Blattes, die andern sind Abweichungen von der normalen Form einer Gattung, wie die Verkümmerung einer Pflanze, der es an Licht fehlt. Der ersten Art entsprechen Verschiedenheiten, wie sie auch da, wo die Bedingungen für eine normale Entfaltung des Gewissens vollständig gegeben sind, infolge der Einflüsse des individuellen und nationalen Charakters sich ausprägen müssen. Sind die Factoren zur Gewissensbildung in hinreichendem Maße vorhanden, so werden diese Einflüsse nicht auf die Grundzüge der sittlichen Beurteilung, sondern nur auf die weniger wesentlichen Modificationen derselben, hauptsächlich auf die sogenannten Adiaphora sich beziehen. Man denke z. B. an die Entwicklung der Umgangsformen, die einerseits gleichartige sittliche Momente, wie das der gegenseitigen Achtung, zum Ausdruck bringen, andererseits aber durch die nationale Eigenart modificiert erscheinen.

Mit der zweiten Modification dieser dritten Verschiedenheitsquelle ist zugleich eine wirkliche Abweichung von der Gattungsnorm verbunden. Eine Pflanze kann innerhalb ihres Gattungstypus Variationen zeigen je nach dem Boden und der Umgebung, in der sie aufwächst. Sie bedarf aber, um überhaupt in der durch die Anlage vorgebildeten Weise zu wachsen, einer ganz besonderen Classe von Reizen und Nährstoffen, z. B. Licht, Kohlensäure, Wasser, deren Abwesenheit das normale Wachstum des Keimes unmöglich macht. Ebenso bedarf das Gewissen zu seiner Entwicklung bestimmter äußerer Veranlassungen. Die Entfaltung der sittlichen Anlage ist von dem Vorhandensein bestimmter Factoren, z. B. einer

gewissen Stufe des socialen Lebens, abhängig, deren ganzes oder teilweises Fehlen oder deren Verbildung auch eine Verkehrung der Gewissensurteile zur Folge hat. Die Feststellung dieser Factoren und Einflüsse wird das letzte Kapitel unserer Untersuchung bilden.

Allerdings ergiebt sich daraus auch die Folgerung, dass da, wo diese Factoren vorhanden sind, in den Erscheinungen des Gewissens auch eine jene kleinen individuellen und nationalen Verschiedenheiten überwiegende Gleichheit zu finden sei. Man wird sagen können — und eine genaue Feststellung jener Factoren wird es bestätigen — dass bei den modernen Culturvölkern diese Bedingungen gegeben sind. Man kann aber auch behaupten, dass unter diesen das Gewissensurteil eine große Ähnlichkeit zeigt. Über das, was gemein und edel, was gut und böse ist, herrscht im ganzen, abgesehen von dem, was unmittelbar den Gegensatz der Nationen berührt, internationale Übereinstimmung. Natürlich handelt es sich hier nur um die richtig verstandene sittliche Einsicht, die oft mit dem Thatbestand des sittlichen Lebens in scharfem Gegensatze stehen kann Es wird von den Empiristen niemals genügend anerkannt und muss ganz besonders betont werden, dass die Verschiedenheiten der sittlichen Urteile nicht größer sind als die Verschiedenheiten auf intellectuellem Gebiet[1]. Niemand fällt es ein, deshalb, weil die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung zum Teil in den verschiedenen Nationen verschiedene sind, oder weil bei manchen Völkern an der Stelle wissenschaftlicher Naturerkenntnis abenteuerliche Phantasien stehen, daran zu zweifeln, dass es nur Eine Wahrheit und nur Ein richtiges Denken gebe, das seine Wurzel in einer ursprünglichen Anlage des Menschen hat. Der Empirismus aber hat von jeher diese Betrachtungsweise auf das sittliche Leben anzuwenden unterlassen. Er weist zum Beleg für die Unmöglichkeit eines ethischen Nativismus nur immer und immer wieder auf die Verkehrtheiten des sittlichen Urteils bei den Naturvölkern oder auch bei den Culturvölkern des Altertums hin, als ob die Geschichte der sittlichen Erkenntnis, auch wenn sie auf einer Anlage beruht, nicht ebenso durch die

1) So auch Wundt, Ethik. S. 32.

Irrtümer einer Entwicklung hindurchgehen müsste, wie die der rein theoretischen Erkenntnis.

Vielmehr tritt die Ausbildung einer internationalen sittlichen Beurteilung unter den modernen Culturvölkern als vollberechtigtes Beweisglied neben die andern Momente, welche für den Nativismus sprechen. Sie hängt mit der zweiten Wurzel des Anlagebegriffs zusammen: mit der Unerklärbarkeit einer vorhandenen generellen Gleichheit. Der Empirismus, der als allein ausschlaggebend für das Gewissen des Individuums die sociale Gemeinschaft ansieht, in welcher es aufwächst, kann die Thatsache nicht befriedigend erklären, dass sich in der neueren Zeit über die Schranken der socialen Gemeinschaft, über die Grenzen der Nationen hinaus sich eine Übereinstimmung des Inhalts der Gewissensäußerungen angebahnt hat.

B. Anlage und Vererbung des Gewissens als Elemente der Gleichheit seiner Äußerungen in ihrem Verhältnis zum Entwicklungsbegriff.

Das Gewissen bedarf, wie alles Geistige, einer Entwicklung; aber diese Entwicklung beruht auf einer Anlage. In der Anlage finden die Elemente der Gleichheit, in der Entwicklung die Elemente der Verschiedenheit, wie sie die Erscheinungen des Gewissens darbieten, ihren Ausdruck. Ist aber die Anlage das Bleibende und stets Wiederkehrende in einer langen generellen Entwicklung, so muss sie von einer Generation auf die andere übertragen werden. Der Begriff der Anlage in seiner Verbindung mit dem der Entwicklung führt uns so notwendig auf den der Vererbung.

Dass es überhaupt eine Vererbung giebt, wird wohl kaum mehr bestritten werden. Besonders hat Ribot in seinem Buch über die Erblichkeit die umfassende Giltigkeit der Vererbung durch Zusammenstellung eines reichen Thatsachenmaterials nachgewiesen. Er führt eine Menge Beispiele an, nicht bloß für die Erblichkeit der Instincte, der Sinnesvermögen, der Einbildungskraft, sondern auch des Gedächtnisses, des Denkvermögens, der Gefühle und Leidenschaften, des Willens, der Volkseigentümlichkeit, krankhafter Seelenzustände, und untersucht darauf mit methodischer Klarheit die

Gesetze, Ursachen und Folgen der Erblichkeit. Insbesondere spielt auch der Begriff der Vererbung in der Psychiatrie der Gegenwart eine große Rolle. Koch[1]) hat denselben für seine auch psychologisch wertvolle Lehre von den psychopathischen Minderwertigkeiten fruchtbar gemacht. Lombroso, der Verfasser von »Genie und Irrsinn«[2]), führt alle Verbrechen auf den Atavismus zurück und ist der Führer einer kriminal-anthropologischen Schule geworden, welche den anthropologischen Typus des Verbrechers aufzustellen sucht[3]). Aber auch über die Grenzen der rein wissenschaftlichen Verhandlungen hinaus hat der Erblichkeitsbegriff eine mannigfaltige Anwendung gefunden. Henrik Ibsen hat die erschütternde Tragik seiner Dramen auf die Vererbung gegründet. Emile Zola's große Romanreihe »Les Rougon-Macquart«, eine Familiengeschichte im großen Stil, wird durch den verbindenden Faden der Erblichkeit zusammengehalten. Die Entartung der Familienglieder unter dem Einflusse vererbter Eigenschaften wird durch alle Verwicklungen des modernen Lebens im großen und kleinen verfolgt, und der Vertreter der letzten Generation, Doctor Pascal, der diese ganze Vererbungstheorie in der Anwendung auf seine Vorfahren wissenschaftlich zergliedert, kann nur deshalb den Mut zum Leben behalten, weil sich in ihm die Eigenschaften der Eltern gegenseitig aufheben[4]).

1) Dr. J. L. A. Koch, Die psychopathischen Minderwertigkeiten. Ravensburg 1891. Otto Maier.

2) Übersetzt von Courth. Leipzig, Reclam.

3) Vgl. dagegen neuestens: Koch, Die Frage nach dem geborenen Verbrecher. Ravensburg 1894. Otto Maier.

4) Es ist interessant, zu sehen, wie gerade in diesem »Standard work« des modernen Realismus doch die vernichtende Consequenz dieser Erblichkeitstheorie, die einer allmählichen Entartung des ganzen Menschengeschlechts, hiedurch wieder aufgehoben wird. Ich kann mir nicht versagen, aus diesem 20. Band, dem »Doctor Pascal«, einige hiefür bezeichnende Stellen wiederzugeben. »Also ist auch die Hoffnung auf die tägliche Wiederherstellung der Rasse durch das von außen kommende neue Blut vorhanden. Jede Heirat bringt neue, gute oder böse Elemente herbei, welche die mathematisch fortschreitende Entartung zu hindern berufen sind. Lücken sind ausgebessert, die Risse verlieren sich, ein unfehlbares Gleichgewicht ist nach mehreren Generationen hergestellt und der Durchschnittsmensch geht aus ihnen hervor, die unerklärliche Menschheit, die sich ihrer geheimnisvollen Arbeit befleißigend, ihrem unbekannten Ziele entgegenschreitet«. ... »Ach, ich, wozu denn von mir reden, ich gehöre ja gar nicht in unsere Familie! Selbsterzeugte Eigenschaften, du siehst ja, was hier verzeichnet ist: Pascal im

Es leuchtet ein, dass diese Anschauungen in ihrer Verbreitung über die Grenzen der Wissenschaft hinaus einen bedeutenden Einfluss auf das sittliche Urteil ausüben müssen. Da im Zusammenhang damit die Ursache der Unsittlichkeit von dem Individuum weg in ein unabänderliches Gesetz verlegt wird — sei es nun, dass man die Vererbung auf die Verkehrtheit der sittlichen Einsicht, eine Art »moralischen Irrsinns«, oder auf die Unfähigkeit derselben zu folgen bezog — so wurde insbesondere der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit in bedenklicher Weise gefährdet.

Diese Erblichkeitstheorie, welche die Zuchthäuser in Irrenhäuser verwandeln möchte, bezieht sich aber immer auf die Vererbung individueller moralischer Anlagen. Die Gewissensanlage, um welche es sich hier handelt, ist eine moralische Gattungsanlage. Jene Vererbung moralischer Abnormitäten stellt eine theoretische oder praktische Abweichung von dieser Gattungsanlage, also Ausnahmefälle dar. Auch Ribot berücksichtigt die generelle Anlage weniger; er nimmt ihre Vererbung als unbestreitbar an. Für uns genügt der Erweis, dass eine Vererbung auch von geistigen Anlagen, seien es nun individuelle oder generelle, überhaupt möglich ist. Die Notwendigkeit, sie anzunehmen, ergiebt sich dann aus dem Thatbestand des sittlichen Lebens.

Die der menschlichen Gattung eigentümliche und als solche allen gemeinsame Gewissensanlage würde sich also von einer Generation auf die andere vererben, und das Individuum würde, mit derselben ausgestattet, zu irgend einem Zeitpunkt in die mit der Geschichte fortschreitende Entwicklung der sittlichen Anschauungen eintreten, um an dem Inhalt sittlicher Einsicht, welchen die Jahrhunderte geschaffen haben, seine eigene Gewissensanlage sich entfalten zu lassen. Ist dieser Eintritt einer immer gleichen Anlage in eine fortschreitende Entwicklung denkbar? Ist nicht vielleicht auch die Anlage selbst der Entwick-

Jahr 1813 geboren, ein Fall, in dem die körperlichen und moralischen Eigenschaften der Eltern in einander aufgehen, ohne dass eine von ihnen sich in dem neuen Wesen wieder zu finden scheint« »Nicht zu ihnen gehören, nicht zu ihnen gehören, mein Gott! Das ist ein Strom reiner Lust, das giebt mir die Kraft, sie alle hier in den Acten zu verzeichnen und zu enthüllen und trotzdem noch den Mut zum Leben zu behalten«.

lung unterworfen? Die Furcht, über der möglichen Bejahung dieser Frage den festen Boden eines allgemein und ewig giltigen Sittengesetzes unter sich zu verlieren, darf nicht von einer unbefangenen Prüfung derselben abhalten. Verschiedene Erwägungen geben der ursprünglichen Voraussetzung einer Unveränderlichkeit dieser Anlage einen bedenklichen Stoß.

Zunächst erhebt sich die principielle Frage: ob es möglich ist, dass dieselbe Anlage an beliebigen Punkten der generellen Entwicklung eintritt, um in der Wechselwirkung mit derselben das Individuum auf die Höhe der moralischen Durchschnittsbildung seines Zeitalters zu bringen. Soll auf diese Weise der gleichbleibende Factor mit dem unendlich verschiedenartigen, mit dem sich entwickelnden Geistesleben der Menschheit, in fruchtbare Beziehung treten, so ist man vor zwei Möglichkeiten gestellt. Entweder musste die Anlage schon keimartig die ganze künftige generelle Entwicklung enthalten — damit wäre jedoch die moralische Stufe des Naturmenschen nur schwer vereinbar; denn auch die geringen Anfänge des socialen Lebens der Naturvölker müssten jene inhaltsreiche Anlage doch in deutlicherer Weise zur Entfaltung bringen —; oder sie würde nur diejenigen Elemente des sittlichen Lebens umfassen, welche den Anfängen der Cultur entsprechen — dann müsste das einer hochentwickelten Cultur angehörige Individuum, welches genau mit derselben unvollkommenen Anlage ausgestattet wäre, die ganze bis dahin vorliegende geistige Entwicklung des Menschengeschlechts in sich wiederholen, um auf die Stufe seines Zeitalters zu gelangen. Man käme damit auf einen Parallelismus der individuellen und generellen Geistesentwicklung, der eine Art psychologisches Seitenstück zu Haeckel's biogenetischem Grundgesetz bilden würde: die Ontogenese ist die abgekürzte Wiederholung der Phylogenese. Die Schule Herbart's hat diese Idee in umfassender Weise in die Pädagogik eingeführt und darnach den Stoff für den erziehenden Unterricht bestimmt. Man kann ihre Ansicht über den pädagogischen Wert der »Culturstufen« teilen, ohne deshalb anzunehmen, dass das Individuum diesen Inhalt wie in eine leere Form aufnimmt. Auch wenn der Culturmensch mit einer schon höher entwickelten Anlage in sein Zeitalter eintritt, können die Epochen der vorangegangenen Entwicklung,

welche auf die Bildung der Anlage eingewirkt haben, als das beste Mittel, sie hervorzurufen und ihre Entfaltung zu leiten, angesehen werden. Nimmt man es aber genau mit jener Analogie des Individuums und der Menschheit unter der Voraussetzung einer allgemeinen Anlage, die durch die generelle Entwicklung in keiner Weise beeinflusst wird, so kommt man in phantastische Forderungen hinein. Das Individuum einer Culturepoche, dessen Anlage ebenso elementar ist, wie sie am Anfang der Culturentwicklung sich findet, soll thatsächlich den gewaltigen geistigen Erwerb der Menschheit, die Arbeit von Jahrhunderten, in wenigen Jahrzehnten sich aneignen. Man kann nicht einwenden, diese Aneignung beschränke sich auf die Grundzüge; denn einerseits müssten diese Grundzüge unverstanden bleiben, wenn ihre Aneignung nicht entweder durch die Vereinigung der Einzelheiten zu einem Gesamtbild oder durch eine schon vorhandene Disposition erleichtert würde, andrerseits zeigt gerade die geistige Entwicklung überall ein Gesetz allmählichen Fortschritts, welches die Zusammendrängung der gesammten vorhergehenden Entwicklung in den kurzen Zeitraum einer individuellen Existenz ausschließt. Gerade der Umstand, dass für das Individuum ein kurzes Leben ausreicht, die Durchschnittsbildung seiner Culturepoche sich anzueignen, zu deren Erzeugung die Menschheit Jahrhunderte gebraucht hat, beweist das Vorhandensein eines Factors im Individuum, welcher jene Aneignung erleichtert und die Zeit derselben reduciert, einer Anlage, in welcher durch jene generelle Entwicklung selbst im Individuum eine Disposition zu ihrer Aneignung geschaffen wird.

Diese principielle Erwägung wird bestätigt durch die Thatsachen. Die Beobachtung der geschichtlichen Entwicklung selbst zeigt, dass das Individuum nicht mit einer immer gleichen Fähigkeit den Inhalt, der ihm entgegenkommt, aufnimmt, sondern dass diese Fähigkeit selbst sich entwickelt. Die Richtigkeit dieser Annahme wird am deutlichsten hervortreten, wenn sie selbst für ein Gebiet nachgewiesen werden kann, wo man geneigt ist, bestimmte Gesetze als unveränderlich und von Anfang an giltig vorauszusetzen.

Dies ist der Fall bei den Denkgesetzen; und doch kann auch hier eine Entwicklung nicht geleugnet werden. In einem

interessanten, mit Zusatz von Steinthal versehenen, Artikel über »die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte«[1]) wird dies von Windelband gezeigt. Nach Windelband musste das erste Werden einer logischen Gesetzgebung des vernünftigen Wesens, zu welcher vor allem die bewusste Unterscheidung des wahren und falschen Denkens gehört, an ein ganz äußerliches Kriterium der Wahrheit sich anschließen: an die allgemeine Anerkennung, an die Übereinstimmung der Vorstellungen verschiedener Menschen. Wo diese gestört war und wo die verschiedenen Meinungen über denselben Gegenstand auf praktischem Gebiete mit einander in Conflict gerieten, wo nur aus einem Gesichtspunkt gehandelt werden konnte und doch zwei Menschen verschiedene Gedanken darüber hegten, da musste zuerst das Bewusstsein davon dämmern, dass nur einer Recht haben konnte. »Da, indem jeder auf seiner Meinung bestand und sie praktisch durchzusetzen suchte, verneinte er die Ansicht des Widersachers, und nichts anderes als diese gegenseitige Verneinung ist in dem sogenannten ersten Denkgesetz unserer Logik ausgesprochen, welche deshalb auch mit psychologischer Begründung der Satz des Widerspruchs heißt«. »Fragen wir nun, ob in diesem Fall nur ein Besinnen des Menschen auf ein unabhängig von ihm schon vorher existierendes Gesetz stattfand, oder ob vielmehr das Gesetz erst das Product jener psychologischen Bewegung war, so wird man eingestehen müssen, dass ohne eine solche psychologische Grundlage der Satz des Widerspruchs vollständig in der Luft schwebt«[2]). Ebenso wird die Entwicklung des Satzes vom zureichenden Grunde erklärt. Die erste Entscheidung zwischen zwei Streitenden, welche der Satz vom zureichenden Grunde ergeben soll, sei zunächst die ganz rohe, praktische, die wir noch jetzt im Streite der Kinder finden: »Der Starke behält eben Recht«, und der »zureichende Grund« der frühesten Menschen war sicher die »Keule und die Majorität«. »Erst wo das Denken von der unmittelbarsten Verwendung für das augenblickliche Bedürfnis frei wird«, beginnt die Frage nach dem Warum? »In dieser Frage warum? liegt aber ursprünglich nichts

1) Mit Rücksicht auf Sigwart, Logik I. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. 8. 1875. S. 166—189.

2) a. a. O. S. 169. 170.

anderes als die Forderung, den psychologischen Vorstellungsverlauf auszusprechen, aus welchem die in Frage gestellte Behauptung als Resultat hervorgegangen ist, und es sollen sich dabei nur die Vorstellungen nach ihrer psychologischen Stärke mit einander messen«. Wir, die wir auf den Schultern dieser ganzen Entwicklung stehen, finden solche logische Gesetze schon in uns vor. Diese logischen Formen aber werden, wenn man nicht eine unbegreifliche Offenbarung annehmen will, gerade so erklärt, »wie die ganze Vorstellungsmasse, die wir in uns haben, die wir aber nicht selbst erzeugt, sondern durch die Vererbung, durch die Sprache, durch das, was in diesen Blättern Verdichtung des Denkens durch die Geschichte genannt worden ist, überkommen haben: darnach wäre ‚ihr Gegebensein' das functionell Vererbte, welches bei gegebener Gelegenheit actuell und damit Gegenstand unseres Besinnens wird«. Steinthal bestätigt durch einige Beispiele diese Auffassung, lässt aber das logische Denken unter der Leitung des Satzes vom Widerspruch da entstehen, »wo der Einzelne sich mit der Wahrheit dem Volke entgegen weiß«, »wo ein Reformator, sei es der Religion oder der Politik auftritt«.

Diese Ausführungen sind ein lehrreiches Beispiel aus einem wichtigen Gebiete für die Betrachtung einer geistigen Anlage und ihrer Erblichkeit unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung und bieten zugleich eine fruchtbare Analogie zu der Gewissensanlage dar. Sie bestätigen zunächst die Annahme, dass selbst eine scheinbar so unveränderliche geistige Anlage, wie z. B. das richtige Denken, der Entwicklung unterworfen ist. Indem der Inhalt der Erkenntnis fortschreitet, entwickelt sich auch die Fähigkeit, ihn zu erfassen, weiter. Aber immer muss es doch eine allgemeine und ursprünglich vorhandene Anlage sein, welche die Grundlage dieser Entwicklung bildet. Windelband möchte zwar alles zusammen, die Vorstellungsmasse samt den logischen Formen, durch welche sie geordnet wird, als ein ausschließliches Product der Entwicklung erklären, kann aber der Voraussetzung einer Anlage doch nicht entgehen. Man könnte dagegen zuerst die oben schon aufgeworfene Frage in anderer Form wiederholen: Wenn Form und Inhalt des Denkens Producte der Entwicklung sind, woher stammt dann das Denken überhaupt? Gab es einmal ein Denken, das durch keinerlei

Formen geregelt war? und wie ist dann dieses entstanden? Auch hier kann die äußere Erfahrung nichts anderes thun, als die Veranlassungen darbieten, auf welche der menschliche Geist in der ihm eigentümlichen Weise reagiert. Noch vor dem Streit, den Windelband an den Anfang stellt, muss jeder der Streitenden eine Meinung gehabt haben, die er nun gegen eine andere verteidigt; dass er aber überhaupt diese und keine andere gehabt hat, dass er diese Ansicht einer andern möglichen, wenn auch unbewusst, vorgezogen hat, kann nur darauf beruhen, dass ihn ein unmittelbares Gefühl dabei leitete. Ebenso kann jene »psychologische Stärke« der Vorstellungen kaum in etwas anderem bestehen, als in dem Gefühlswert, der ihnen anhaftet. Siegt die eine der Vorstellungen, so kann dies nur dadurch geschehen, dass auch der andere den Gefühlswert der Vorstellung des Gegners zu würdigen vermag, also durch eine Fähigkeit, die schon vor dem Streit vorhanden ist und nur geweckt, aber nicht neu erzeugt wurde. Die ursprüngliche Bevorzugung derjenigen Vorgänge des Denkens, welche später als richtiges Denken zum Bewusstsein kamen, kann daher nicht wieder rein aus der Entwicklung erklärt werden; aber sie ist, nachdem sie da ist, der Entwicklung fähig und bedürftig.

Man könnte die Berechtigung einer Übertragung dieser Anschauung auf die Gewissensanlage auf Grund des Thatbestandes bestreiten. Eine eigentliche Entwicklung der sittlichen Anlage sei nirgends zu bemerken. Gerade bei hochentwickelten Culturvölkern lasse sich eher ein Rückgang des sittlichen Lebens wahrnehmen. Jedenfalls könne von einem stetigen Fortschritt keine Rede sein. Dagegen muss zuerst wiederholt werden, dass es sich hier nicht um die Entwicklung der Sittlichkeit, sondern der auf den sittlichen Gefühlen beruhenden Entwicklung der sittlichen Einsicht handelt. Über die erstere lässt sich streiten. Dass aber die Fähigkeit der sittlichen Beurteilung, wie jede andere Fähigkeit zu urteilen, fortschreitet, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Es braucht dafür nicht einmal die Unwahrscheinlichkeit geltend gemacht zu werden, dass die Gewissensäußerungen sonst eine Ausnahme von dem Gesetze der Entwicklungsnotwendigkeit machen würden, welchem die ganze übrige geistige Welt unterworfen ist, auch nicht die Wahrscheinlichkeit, dass, wie die

Niederschläge des sittlichen Bewusstseins, Sitte und Recht, thatsächlich fortschreiten, so auch ihre Quelle, das sittliche Bewusstsein selbst, sich stetig weiter entwickelt; es genügt der Hinweis darauf, dass jede sittliche Erkenntnis ein Teil der Erkenntnis überhaupt ist, und dass darum jeder Fortschritt des Erkennens auch die Fähigkeit des sittlichen Urteilens fördern muss. Und ist nicht in der That die in der Cultur stetig zunehmende unendliche Vervielfältigung der socialen Beziehungen unter den Menschen und die Ausdehnung des sittlichen Urteils auf dieselben oder die bewusste Hereinziehung des von der Handlung durch Abstraction geschiedenen Motivs zum Zweck tieferer sittlicher Beurteilung ein Zeugnis für den thatsächlichen Fortschritt der sittlichen Erkenntnis?

Dies führt auf einen dritten Grund, der uns veranlasst, den Begriff der Entwicklung auch auf die Gewissensanlage auszudehnen. Es ist kein Zweifel, dass auch die Erscheinungen des Gewissens von physiologischen Vorgängen im Gehirn begleitet sind. Neben den damit verbundenen Gefühlen und Urteilen werden, ebenso wie neben allen andern geistigen Vorgängen derselben Classe, centrale Erregungen hergehen, deren Art im einzelnen freilich noch nicht sicher bestimmt werden kann. Es kann sich nun nicht darum handeln, auf Grund dieses Parallelismus etwa physiologische Vorstellungen selbst auf das Gebiet des sittlichen Lebens übertragen zu wollen oder gar das Physische als Ursache des Psychischen anzusehen. Man wird aber berechtigt sein, da wo ein thatsächlicher Zusammenhang zwischen physiologischen und psychologischen Vorgängen vorhanden ist, nun die eine Erscheinungsreihe zur Aufhellung der andern zu benützen, insbesondere den Parallelismus auch auf solche Punkte auszudehnen, deren Nichtübereinstimmung auch jenen Zusammenhang wieder aufheben würde.

Die physiologische Psychologie lehrt, dass ein Vorgang im Nervensystem, wenn er vorüber ist, Spuren zurücklässt, welche die Wiederholung desselben erleichtern. Das Maß dieser Erleichterung steigt mit der Häufigkeit der Wiederholung; darauf beruht die Übung. Solche Eindrücke auf das Nervensystem, deren Wesen freilich noch nicht klargestellt ist, können aber auch vererbt

werden[1] und führen dann, wenn neue Übung hinzukommt, zu einer fortschreitenden Vervollkommnung in einer bestimmten Richtung. Diese Entwicklung von Nervendispositionen wird jedenfalls da im geistigen Leben ihren Einfluss geltend machen, wo die geistige Leistung unmittelbar an die Function gewisser Centralorgane des Nervensystems geknüpft ist. So weist Ribot nach, dass die Sinne, z. B. Gesicht und Gehör, nicht bloß bei den Tieren, sondern auch bei den Menschen durch Vererbung und Ansammlung der gewonnenen Übung durch Generationen hindurch verfeinert werden können[2]. Die Unterscheidung einer größeren Anzahl von Farben ist nach Lazarus Geiger erst ein verhältnismäßig spätes Product menschlicher Entwicklung, da den älteren Sprachformen die Bezeichnungen für gewisse Farben fehlen. Die Hellenen zur Zeit Homer's hätten darnach zwar Rot und Grün, aber noch nicht Blau empfunden, und die Entwicklung der Empfindungen Orange, Indigoblau, Violett würde sogar erst den allerletzten Jahrhunderten angehören[3]. Wundt hält dieser Hypothese entgegen, die Wahl sprachlicher Bezeichnungen sei von praktischen Bedürfnissen bestimmt gewesen, welche über die Existenz der Empfindungen nichts entscheiden. Noch heute finde sich bei den Naturvölkern eine verhältnismäßige Armut in der sprachlichen Unterscheidung der Farben, ohne dass sich bei genauerer Prüfung eine generelle Verbreitung partieller Farbenblindheit herausstelle. So unzweifelhaft es also sei, dass sich die Farbenempfindungen entwickelt haben, so unwahrscheinlich sei es, dass sich diese Entwicklung seit der Zeit der Existenz des Menschen in irgend nennenswerter Weise vervollständigt habe. Ist also auch eine wirkliche Vervollständigung nicht nachzuweisen, so fand doch jedenfalls auch hier eine Entwicklung der Anlage und zwar in der Form einer weitgehenden Verfeinerung statt.

1) Ribot (Erblichkeit, S. 54 ff.) erklärt aus solchen »Residuen« das Gedächtnis und bezeichnet die Erblichkeit als eine Art specifischen Gedächtnisses, die »das für die Gattung ist, was das Gedächtnis im engeren Sinn für das Einzelne ist«; zugleich ist ihm diese psychophysische Thatsache eine Bestätigung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft.

2) a. a. O. S. 45 ff.

3) Lazarus Geiger, Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit. 1871. S. 56 ff.; nach Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie. 4. Aufl. I, S. 554.

Dass aber die erstere in der Geschichte der Menschheit auch vorkommt, zeigt unzweideutig z. B. die Musikgeschichte. Etwas für unsere musikalische Auffassung so Elementares wie die diatonische Tonleiter wurde erst von den Griechen endgiltig festgestellt. Aber auch die Griechen kannten das noch nicht, was wir Harmonie nennen, das Zusammenklingen mehrerer verschiedener Stimmen im Accord, sondern nur die Verstärkung durch die Octave. Die Anfänge einer mehrstimmigen Musik fallen erst in das 9. Jahrhundert n. Chr. und ihre volle Entfaltung ist ein Erwerb des späteren Mittelalters. Auch die neuere Zeit hat durch reiche Entfaltung der Melodie und der Harmonie hauptsächlich in der Oper und in der Symphonie neue Formen geschaffen[1]. So ist die musikalische Entwicklung der Menschheit ein Beweis für das Vorhandensein sich fortbildender Anlagen in der menschlichen Gattung.

Die Giltigkeit dieser Annahme lässt sich aber ebenso für das in keiner unmittelbaren Beziehung zur Empfindung und zu ihren Nervencentren stehende höhere Geistesleben im Zusammenhang mit seiner physiologischen Grundlage, den Großhirnhemisphären, nachweisen. Der Fortschritt des geistigen Lebens geht Hand in Hand mit der Zunahme der Masse und mit der feineren Gestaltung, insbesondere der Vermehrung der Windungen des Großhirns. Nach Meynert[2] besitzt der Mensch das schwerste Gehirn unter allen Tieren, die mit ihm gleich groß, und unter den meisten, die weit größer als er sind. Er vergleicht z. B. das Gehirn eines vierzehnjährigen zurechnungsfähigen Mädchens von 1305 g Gewicht mit dem eines fünfzehnjährigen Idioten von 427 g. Das Mittelgewicht des Gehirns der Engländer betrage 1435 g; das der Hindus stehe unter allen kaukasischen Völkern am tiefsten mit 1006 bis 1175 g. Dieser Zusammenhang soll auch auf die einzelnen Hirnteile sich erstrecken, so dass z. B. der an der unteren Fläche der Halbkugeln des Großhirns hervorwachsende Hirnlappen, der dem Geruch dient,

1) Vgl. Nohl, Allgemeine Musikgeschichte. Leipzig, Reclam.

2) Th. Meynert, Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns. 1892. I. Die Bedeutung des Gehirns für das Vorstellungsleben. VIII. Gehirn und Gesittung.

selbst an dem kaum 3 g schweren Hirn des Meerschweinchens noch dicker sei als an dem 1300 g schweren des Menschen. Und diese Entwicklung nehme noch immer ihren Fortgang. Der Umfang des menschlichen Schädels sei immer noch im Wachsen. 215 Franzosenschädel aus dem 12. Jahrhundert sollen nach Meynert einen bedeutend geringeren Binnenraum gezeigt haben als 215 aus unserem Zeitalter.

Wie dem auch im einzelnen sei, das steht fest, dass der geistigen Entwicklung der Menschheit eine Entwicklung des Gehirns parallel geht. So wenig der Mensch am Anfang der Cultur mit derselben Masse und Oberflächenentfaltung des Gehirns zur Welt kommt wie der Mensch einer höheren Culturstufe, so wenig kann auch die geistige Anlage bei beiden dieselbe sein. Nicht weil etwa das geistige Leben ein Product des Gehirns wäre, sondern weil der psychophysische Parallelismus beider auch durch die generelle Entwicklung hindurch sich verfolgen lässt, muss angenommen werden, dass die geistige Anlage ebenso wie die Gehirndispositionen einer Entwicklung unterworfen ist. Die geistige Entwicklung der Menschheit beruht dann nicht bloß darauf, dass ein immer reicherer Inhalt sich ansammelt, sondern auch darauf, dass die Fähigkeit, ihn zu erfassen, sich beständig steigert. Darnach wäre es auf einer bestimmten Anfangsstufe auch dem über den Durchschnitt weit hinausragenden Menschen gar nicht möglich, das zu erfassen oder geistig zu verarbeiten, was an Gütern der Cultur ein späteres Geschlecht hervorgebracht hat. Und umgekehrt würde der einer späteren Cultur angehörige Mensch auch bei mittlerer Begabung mit Leichtigkeit einen geistigen Inhalt erfassen, dessen volles Verständnis auch dem Begabtesten eines früheren Zeitalters verschlossen war [1]).

Dieser Folgerung aus dem Zusammenhang der psychologischen mit der physiologischen Entwicklung der Anlagen kann auch die Gewissensanlage nicht entzogen werden. Da auch die sittlichen

1) Vgl. auch Rosenberger, Über die fortschreitende Entwicklung des Menschengeschlechts. Avenarius' Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1891. S. 418 ff. und Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie. 4. Aufl. I, S. 215 f.

Gefühle und die damit verbundenen Urteile als geistige Vorgänge ihre Parallelen im Gehirn haben, so teilen sie auch das allgemeine Entwicklungsgesetz des Nervensystems, wonach nicht bloß im Individuum angeborene Dispositionen sich entfalten, sondern auch sich vererbende Anlagen in ihrem Entwicklungsgang durch die Generationen hindurch vervollkommnet werden können. Und wollte man dies für die sittlichen Gefühle nicht gelten lassen, so würde immer noch das stets damit verbundene und durch die Erkenntnis hindurchgegangene sittliche Urteil als intellectuelles Element, das jedenfalls der Entwicklung des Gehirns in der menschlichen Gattung folgt, die Erscheinung des Gewissens samt seiner Anlage in den Strom des geschichtlichen Werdens hineinziehen.

Es liegt nahe, diese Betrachtung in Verbindung mit einer Theorie weiter zu verfolgen, mit welcher dieselbe schon manche Berührungspunkte darbot: mit dem Darwinismus. Die Entwicklung der menschlichen Anlage könnte in das Tierreich hinein verfolgt werden, um dort, wie die Darstellung der Lehre Darwin's und Herbert Spencer's gezeigt hat, in empirische Factoren aufgelöst zu werden. Insbesondere wären die socialen Instincte der Tiere als die Vorgänger der menschlichen Gewissensäußerungen zu betrachten. Die Kritik jener Lehre des Darwinismus hat jedoch schon gezeigt, wie wenig die Versuche gelungen sind, diese ganze Entwicklung von der ersten Regung des tierischen Instincts bis zur höchsten Entfaltung der sittlichen Einsicht des Menschen als eine geradlinige wissenschaftlich nachzuweisen. Mindestens für den jetzigen Stand der Wissenschaft ist die Kluft zwischen dem, was Darwin als Gewissen der Tiere bezeichnen möchte, und den psychologischen Vorgängen des Gewissens beim Menschen noch eine so große, dass die Annahme eines specifischen Unterschieds bei weitem näher liegt als die eines Entwicklungszusammenhangs. Auch ist im Gebiete der Tierpsychologie, vollends unter dem Gesichtspunkt der Entwicklungsgeschichte, ein so weiter Tummelplatz für Hypothesen, dass eine Untersuchung, die auf festem Grunde stehen will, sich am besten auf die menschliche Gattung beschränkt. Man kann, wie dies Wundt in interessanter und nüchterner Weise thut[1]),

1) Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 2. Aufl. S. 447—460.

die socialen Instincte der Tiere, die »Tiergesellschaften« und »Tierstaaten« zum Gegenstand psychologischer Betrachtung machen. Für die Frage nach der Entstehung des Gewissens beim Menschen wird jedoch kein nennenswerter Gewinn daraus entspringen. Was die Tierpsychologie über diese Dinge sagen kann, ist vielmehr umgekehrt eine Folgerung aus dem für das menschliche Seelenleben bereits Festgestellten, eine zum Teil zu weit gehende Projection der psychologischen Ergebnisse in die Tierwelt. Will daher die Psychologie der Ethik sich nicht in unfruchtbare Hypothesen verlieren, so muss sie sich, mindestens vorläufig, auf das festumgrenzte Thatsachengebiet der menschlichen Gattung beschränken.

Allerdings berührt sich unsere Anschauung insoweit mit dem Darwinismus, als sie Begriffe verwendet, welche in der Anschauung der Darwinisten eine große Rolle spielen und erst durch Darwin ins rechte Licht gestellt worden sind. Die Voraussetzung einer Vererbung konnte nicht entbehrt werden — denn ist die Anlage der ersten Generation auch in einer zweiten vorhanden, so muss sie als solche übertragen worden sein — und die Verschiedenheiten der aus der Anlage hervorgegangenen Gestaltungen wurden in einer Weise erklärt, welche an die darwinistische Anpassung erinnert. Diese Gesichtspunkte sind jedoch in irgend einer Form von dem Begriff der Entwicklung unzertrennlich; gerade charakteristische Punkte des Darwinistischen Systems mussten wir aber ablehnen: die Zurückverfolgung der menschlichen Entwicklung in das Tierreich und die Zuchtwahltheorie [1]).

Ein in den naturwissenschaftlichen Verhandlungen über den Darwinismus viel besprochener Punkt muss übrigens noch hervorgehoben werden, weil er eine bisher unausgesprochene wichtige Voraussetzung für unsere Anschauung von der Gewissensentwicklung bildet: die Möglichkeit einer Vererbung erworbener Veränderungen. Soll eine Generation mit andern Dispositionen

1) Vgl. Nägeli's Kritik a. a. O. S. 284 ff. Die Anwendung dieser Theorie auch auf das höhere geistige Leben wird neuerdings von den Darwinisten energisch in Angriff genommen. So kündigt H. Potonié in seiner »Naturwissenschaftlichen Wochenschrift« 1891, Nr. 15 eine ausführliche Erklärung der Entstehung der Denkformen aus dem Kampf ums Dasein an.

zur Entfaltung der Gewissensanlage geboren werden als die vorhergehende, so ist dabei vorausgesetzt, dass der Zuwachs an sittlicher Einsicht, welchen die vorhergehende Generation neu gewonnen hat, sich in Form einer Anlage auf die folgende vererben kann. Diese Möglichkeit wird jedoch, ganz oder teilweise, noch von manchen Naturforschern bestritten. Weismann vertritt in seiner Lehre von der Continuität des Keimplasmas [1]) die Ansicht, dass die Keimzellen ihrer wesentlichen und bestimmenden Substanz nach überhaupt nicht aus dem Körper des Individuums entstehen, sondern direct aus der elterlichen Keimzelle. So stehen die Keimzellen aufeinanderfolgender Generationen in unmittelbarer Continuität und lassen keinen Raum für die Ansammlung erworbener Veränderungen in einer Keimanlage. Den naheliegenden Hinweis auf die thatsächliche Vererbung erworbener localer Krankheiten lässt er nicht gelten, weil nicht erweislich sei, dass hier wirklich eine erworbene Anlage vorliege; jede »erworbene« Eigenschaft sei nichts anderes als die Reaction des Organismus auf einen bestimmten Reiz. Damit ist alles in die continuierlich sich fortpflanzende Anlage verlegt. Veränderungen der Anlage könnten dann nur auf dem zweifelhaften Wege der Keimmetamorphose geschehen. Das psychologische Gegenstück zu dieser Continuität des Keimplasmas wäre eine Continuität der geistigen Anlagen, insbesondere der Gewissensanlage, welche eine eigentliche Fortentwicklung derselben ausschließen würde.

Es muss jedoch als zweifellos bezeichnet werden, dass es eine Vererbung erworbener Veränderungen giebt, insbesondere solcher, welche auf psychophysischen Übungseinflüssen beruhen, die auf die nachfolgende Generation in der Form einer Anlage übertragen werden [2]). Selbst Nägeli spricht deshalb von einer langsamen phylogenetischen Umbildung seines Idioplasmas. Damit ist aber principiell die Möglichkeit einer Ansammlung von Übungseinflüssen in der Anlage auch für die Gewissensentwicklung gegeben. Dass aber diese Möglichkeit thatsächlich zur Erklärung der

1) Dr. Aug. Weismann, Die Continuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung. Jena 1885. Fischer. S. 4 ff.

2) Vgl. Wundt, System. S. 537 f. Ribot, Erblichkeit. S. 234 ff. Lotze, Grundzüge der Naturphilosophie. S. 95 ff.

Gewissenserscheinung beigezogen werden muss, hat die bisherige Untersuchung gezeigt.

Die Art und Weise, wie diese Entwicklung der Anlage auf Grund einer Vererbung erworbener Veränderungen stattfindet, kann auf geistigem Gebiet noch weniger angegeben werden, als bis jetzt auf physiologischem [1]. Die Betrachtung der geistigen Anlagen wird vielleicht überhaupt nie über die genauere Erforschung und Feststellung der Thatsache selbst hinauskommen können. Die Physiologie kann andere Stoffe, Kräfte, Hypothesen zur Erklärung beiziehen, die Psychologie kann nur constatieren, dass die Lücke, welche für die psychologische Erklärung des Individuums durch den Anlagebegriff ausgefüllt wird, nicht immer dieselbe bleibt, sondern dass sie ebenso wie das umgebende Erfahrungsmaterial qualitativ und quantitativ zunimmt.

Angesichts dieser Gesamtanschauung über die Entstehung des Gewissens mag noch die Frage erhoben werden, warum bei so weitgehenden Zugeständnissen an die entwicklungsgeschichtliche Auffassung überhaupt noch eine Anlage angenommen wird. Ja, man kann hören, es sei gerade eine Aufgabe der Wissenschaft, alles zu erklären, und darum auch die Anlage in empirische Elemente anderer Art aufzulösen.

Was die erste Frage betrifft, so kann nur noch einmal wiederholt werden, dass es kein anderes Kriterium für eine solche Anschauung geben kann, als das einer Erklärung der gegebenen Thatsachen. Ist die hier vertretene Verbindung von Anlage und Entwicklung am meisten geeignet, die durch das Wort »Gewissen« bezeichnete Thatsachengruppe des Individuums und der Menschheit zu erklären, so ist sie andern vorzuziehen. Weder Bedürfnisse des Gemüts noch von der Naturwissenschaft hergenommene Voraussetzungen über die Aufgabe der Wissenschaft dürfen das rein sachliche Ergebnis einer solchen Untersuchung trüben.

1) Nägeli hat in seiner mechanisch-physiologischen Theorie der Abstammungslehre wenigstens einen interessanten Versuch hierzu gemacht, indem er die phylogenetische Entwicklung auf eine Vermehrung oder Umbildung der Micellenreihen des Idioplasmas zurückführt. S. 37 ff.

Die Meinung aber, eine wissenschaftliche Erklärung dürfe auch bei der Anlage nicht stehen bleiben, geht von einer falschen Vorstellung über die Aufgabe und die Grenzen des Erkennens aus. Unsere Betrachtung hat gezeigt, dass die Naturwissenschaft selbst in ihrem eigenen Gebiet die Voraussetzung einer Anlage im ganzen weiten Reiche des Organischen nicht entbehren kann. Wir können noch weiter gehen. Selbst wenn es den Vertretern des Darwinismus gelingen würde, alle zweckmäßigen Gestaltungen in der Tier- und Menschenwelt, alle Erscheinungen auch des höheren geistigen, insbesondere des sittlichen Lebens aus dem zufälligen Zusammenwirken bestimmter Gesetze in befriedigender Weise zu erklären, so würden sie dem Begriff der Anlage immer noch nicht entgehen. Er stünde dann nur um so rätselhafter und anspruchsvoller am Anfang dieser ganzen Entwicklung. Welche zweckmäßige Veranstaltung, die wir kennen, käme an großartiger Zweckmäßigkeit der scheinbaren Unordnung gleich, in welcher die Elemente der Welt im Anfangszustande sich befinden müssten, um in ihrem Zusammenwirken zu den zweckmäßigen und vollkommenen Gestalten zu führen, welche das Reich des Seienden umschließt? Oder giebt es keinen Anfang? Dann ist der darin ausgesprochene Verzicht auf eine Erklärung immerhin größer als derjenige, welcher im Anlagebegriff liegen soll.

Da also der Anlagebegriff im Kleinen wie im Großen unentbehrlich ist, so ist die Frage nur die, an welchen Punkten er Anwendung finden soll, und die Antwort auf diese Frage muss bestimmt sein durch die Aufgabe einer Erklärung der Thatsachen. Die Entstehung des Gewissens im Individuum und in der Geschichte zeigt aber nicht das Bild einer secundären Entwicklung, welche an andere ursprünglichere Erscheinungen anzuknüpfen wäre, sondern die Eigenart der Gewissensäußerungen und ihrer Entfaltung in der Geschichte ist so groß, dass wir ihre Wurzeln in der ursprünglichen Menschennatur suchen müssen, die, in ihren körperlichen und geistigen Grundzügen überall gleich, nur für den Dienst des geistigen Fortschritts sich immer tüchtiger macht.

C. Die bei der Gewissensentwicklung wirksamen Factoren und Einflüsse.

Die Verschiedenheit der Gewissensäußerungen wurde hauptsächlich auf die Verschiedenheit der Entwicklungsbedingungen zurückgeführt. Daraus erwächst noch die Aufgabe, diese Entwicklungsbedingungen selbst zu ermitteln. Es handelt sich hier weniger um eine vollständige Darstellung derjenigen Momente, welche die Entwicklung des Gewissens beeinflusst haben — dies könnte nur in einer umfassenden Geschichte der Sitte und des sittlichen Lebens geschehen, die erst noch geschrieben werden muss[1]) — als um eine vollständige Übersicht und um eine genaue Bestimmung der Art und des Grades ihres Einflusses. Denn damit ist dem rein psychologischen Interesse genügt. Das Folgende trägt daher den Charakter einer Skizze mit Beispielen, welche einen Anspruch auf Vollständigkeit nur in Bezug auf die Classification erhebt.

Die Gesamtheit der Einwirkungen, welche die Gewissensentwicklung erfährt, kann man im Anschluss an eine bei der Besprechung der Verschiedenheitsquellen des organischen und des sittlichen Lebens gegebene Einteilung[2]) in zwei Arten scheiden. Wie der Pflanzenkeim, so bedarf auch die Gewissensanlage ganz bestimmter Reize, um überhaupt sich zu entwickeln. Sind dieselben nicht vorhanden, so bleibt die Anlage latent; sind sie abnorm, so modificieren sie auch die Anlage in einer von der Norm abweichenden Weise. Sieht man das Gewissen als ein Product aus der Anlage und diesen dieselbe zur Entwicklung bringenden Reizen an, so kann man die letzteren Factoren nennen. Davon sind dann zu unterscheiden die Einflüsse, welche, analog z. B. der Umgebung der Pflanze, als solche nicht in einer bestimmten Form da sein müssen, um die Anlage zur Entwicklung zu bringen, sondern nur die sich vollziehende Entwicklung in ihrer Weise modificieren.

1) Bausteine dazu besonders bei Wundt, Ethik. S. 88—204 und Jhering, Der Zweck im Recht. 1877. 2 Bde.

2) S. 273 ff.

1) Factoren und Einflüsse der generellen Gewissensentwicklung.

a) Die Factoren.

Die Factoren, welche zur Hervorbringung der Gewissenserscheinung unerlässlich sind, traten schon in Kant's Anschauung deutlich hervor. Er sieht in der Übung des sittlichen Urteilsvermögens durch die Darstellung der »moralischen Gesinnung« an Beispielen das Hauptmittel, den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt zu verschaffen. Damit sind die beiden Hauptfactoren bezeichnet, an welche die Entwicklung des Gewissens gebunden ist. Eine Anlage, welche in der Disposition zur Beurteilung von Handlungen auf Grund begleitender Gefühle besteht, kann sich nicht entfalten, ohne dass ihr erstens Handlungen dargeboten werden, an welche sich Gefühle und Urteile knüpfen können. Das Gewissen bedarf eines Stoffes, an welchem es urteilen lernt. Die Gegenstände des sittlichen Urteils sind aber die gegenseitigen Beziehungen unter den Menschen, wie sie die Gesellschaft darstellt. Der Ort der Bildung des sittlichen Bewusstseins ist daher das sociale Leben, und die normale Bildung des Gewissens ist abhängig von dem normalen Zustand des socialen Lebens.

Zweitens ist notwendig die Fähigkeit, die sich darbietenden Handlungen zu beurteilen. Das Gewissen äußert sich in Urteilen über Handlungen. Seine Weiterentwicklung setzt daher voraus, dass überhaupt die Fähigkeit zum Urteilen vorhanden, dass eine Stufe der Intelligenz erreicht ist, welche es dem Urteilenden ermöglicht, Gegenstände der sittlichen Beurteilung aufzufassen und mit einander in Beziehung zu setzen. Es ist zwar an sich ein Zustand denkbar, der nur Gefühle sittlicher Lust und Unlust in ihrer Anknüpfung an gewisse Handlungen aufweist; aber einerseits ist es eine psychologische Notwendigkeit, dass sich dieser Gefühle sofort das Denken, wenn auch noch in primitiver Weise, ordnend bemächtigt, andererseits kann von einer wirklichen Entfaltung jener Anlage überhaupt erst da gesprochen werden, wo sich die Anfänge sittlicher Grundsätze bilden.

Die beiden Hauptfactoren der Gewissensentwicklung sind also das sociale Leben und die Intelligenz. Man könnte das erstere den materialen, die letztere den formalen Factor nennen. Beide stehen jedoch wieder in naher Beziehung zu einander, sofern die Entwicklung der Intelligenz ihrerseits durch die Entfaltung des socialen Lebens befördert wird. Es tritt daher naturgemäß das sociale Leben als materialer Hauptfactor mehr in den Vordergrund.

Wo das sociale Leben eines Volkes nach irgend einer Richtung verkümmert ist, da zeigt auch die sittliche Beurteilung an irgend einem Punkte eine Schwäche. Die Einseitigkeit des socialen Lebens reflectiert sich notwendig im Gewissen. Nicht mit Unrecht werden als aufeinanderfolgende Stufen der Gesittung die des Jägers, des Hirten und des Ackerbauers bezeichnet. Das Jägerleben[1]), wie es der Indianer Nordamerikas führt, ist der Entwicklung des geselligen Lebens nicht günstig. Die Notwendigkeit eines größeren Jagdgrundes und der beständige Wechsel des Aufenthaltes lässt kein Zusammenleben aufkommen, das die Grundlage geselliger Ordnungen bilden könnte. Dem Leben ist keine stetige Aufgabe gestellt, deren Correlat das Eigentum wäre, sondern es wechselt zwischen gefahrvoller Arbeit und thatloser Ruhe. Der Charakter solcher Stämme zeigt daher zwar eine bewundernswerte Ausbildung gewisser Eigenschaften, die der Beruf erfordert, des Mutes und der Tapferkeit, aber auch Wildheit und Grausamkeit, die Feinde der geselligen Ordnung. Das Hirtenleben ermöglicht zwar ein mehr geselliges Zusammenleben der Stämme, lässt aber bei dem häufigen Wechsel des Aufenthalts noch keine feste Gestaltung der sittlichen Anschauungen zu. Die Nomadenvölker des Morgenlandes standen und stehen kaum auf einer höheren Stufe des sittlichen Lebens, als die Indianerstämme der neuen Welt.

Erst der Ackerbau schafft den Boden für eine wirkliche Entfaltung des socialen Lebens und damit des sittlichen Bewusstseins. Dem Einzelnen ist ein bestimmter Wirkungskreis gegeben, dessen Erfolg er vor sich hat und genießen darf. Der Begriff des Eigen-

1) Vgl. Lotze, Mikrokosmus 3, 117 ff.

tums kann sich ausbilden, und die Sesshaftigkeit der Bevölkerung lässt bleibende Beziehungen unter den Menschen entstehen, welche sich befestigen, entwickeln und vertiefen können. Die Intelligenz wird nicht mehr bloß nach Einer Richtung in Anspruch genommen, sondern hat Gelegenheit, sich in vielseitiger Weise zu bethätigen, und erstarkt so hinlänglich, um auch die socialen Beziehungen zu gestalten und zu beurteilen.

Wie die Unvollkommenheiten, so spiegeln sich auch die Einseitigkeiten des socialen Lebens in den sittlichen Anschauungen wieder. Wo die Gesellschaft, wie in Indien, in Kasten geschieden ist, die durch eine unüberschreitbare Kluft getrennt sind, ist der rege Wechselverkehr verschiedenartiger Menschen und Berufsarten gehemmt, der allein zur normalen Ausbildung des Gewissensurteils führen kann. Die sittliche Erkenntnis, welche die sittlichen Aufgaben erfassen soll, bleibt befangen in den Grenzen einer Kaste und kann sich nicht aufschwingen zum Gedanken allgemeiner Menschenpflichten: die höhere Kaste hat vielmehr für die niedere nur Verachtung.

Selbst die glänzende Cultur der Griechen hebt sich auf dem hässlichen socialen Untergrund der Sklaverei ab. Auch der edle Grieche kam über die Verachtung des Barbaren nicht hinaus und war weit entfernt von jener Würdigung der menschlichen Persönlichkeit als solcher, welche den Anfang jeder höheren sittlichen Einsicht bilden muss. Da zugleich die eigentliche Arbeit jener untergeordneten Klasse von Menschen zugewiesen war, so fehlt es dem griechischen Ideal schöner Menschlichkeit an einem wesentlichen Element, an der Erkenntnis des sittlichen Werts einer bestimmten Berufsarbeit.

Das höchste sittliche Ideal hat Jesus verkündet und in seinem Leben dargestellt; aber die Geschichte seiner thatsächlichen Einbürgerung in der Menschheit ist bis jetzt nur ein kleiner Ausschnitt der Menschheitsgeschichte. Die Möglichkeit, freilich noch lange nicht die Wirklichkeit, seiner allgemeinen Ausbreitung hat erst das neunzehnte Jahrhundert mit seinen Verkehrsmitteln geschaffen. Für die Ausbildung reinerer sittlicher Anschauungen in weiterem Umfang ist ein bedeutender Wechselverkehr der Völker unter einander unerlässlich. Die Beobachtung eines andersartigen socialen Lebens

muss die Veranlassung bilden, das eigene sittliche Urteil zu modificieren und von Einseitigkeiten zu befreien. Die Nötigung, auch andere Lebensformen verstehen zu lernen, fördert die Intelligenz und befähigt sie, auch über die verkehrte Gestaltung des socialen Lebens ein klares Urteil zu gewinnen. Zugleich muss die Volksschulbildung allgemein und gründlich genug sein, um dem ganzen Volke ein selbständiges sittliches Urteil zu ermöglichen.

Man wird behaupten können, dass diese Bedingungen und damit die beiden Hauptfactoren der Gewissensentwicklung in der Gegenwart gegeben sind. Nicht die Sittlichkeit, aber die sittliche Erkenntnis weist daher auch wesentliche Fortschritte auf. Dies zeigt sich u. a. darin, dass Äußerungen der Rohheit und Sinnlichkeit, welche in früherer Zeit auch im öffentlichen Gewissen keinen Widerspruch fanden, jetzt aus dem gesellschaftlichen Leben officiell verbannt sind. Mögen sie im Dunkeln ebenso oder noch üppiger sich geltend machen: ein Fortschritt der sittlichen Einsicht ist auch dann darin zu finden, wenn er keine praktischen Folgen hatte. Man könnte zwar fragen, ob nicht jeder Fortschritt der sittlichen Erkenntnis auch praktisch etwas bedeutet. Jedenfalls das dürfte keinem Zweifel unterliegen, dass die Universalität des Völkerverkehrs für das sittliche Leben der Gegenwart schon jetzt in manchen Beziehungen günstig gewirkt hat. Neben jenem Austausch der sittlichen Anschauungen, der zu einem internationalen Bestand anerkannter sittlicher Grundsätze führt, kann darauf hingewiesen werden, dass die Teilnahme und Bereitwilligkeit bei großen Unglücksfällen oder großer Not in irgend einem Teile der Welt und daher auch die Idee der Humanität nicht an den Grenzen eines Landes Halt macht, sondern überall hin sich erstreckt, dass ferner ein humanes Völkerrecht sich ein immer größeres Gebiet erobert. Nicht bloß die Socialdemokratie ist international, sondern auch das Bestreben, den Schäden abzuhelfen, aus denen sie hervorgegangen ist, und die Anerkennung, dass darin eine der wichtigsten sittlichen Aufgaben der Gegenwart liegt.

b) Die Einflüsse.

1. Die unmittelbaren Einflüsse.

Die Einflüsse, welche die Gewissensentwicklung modificieren, ohne dieselbe erst möglich zu machen, sind teils unmittelbare, teils mittelbare. Die ersteren wirken auf das sittliche Urteil selbst ein. Ein solcher Einfluss wird hauptsächlich von den der Art nach gleichgeordneten geistigen Mächten zu erwarten sein, welche neben der Sittlichkeit den Inhalt des geistigen Lebens der Menschheit bilden: Wissenschaft, Kunst, Sitte, Recht, Staat, Religion.

Nicht bloß die mangelnde Bearbeitung der Sittengeschichte muss es zu einer schwierigen Aufgabe machen, den Einfluss der Wissenschaft auf die Gewissensentwicklung zu bestimmen, sondern auch die Stellung der Wissenschaft im geistigen Leben selbst. Die ethische Wissenschaft ist meist der Widerhall der sittlichen Anschauungen des Zeitalters, und auch die anderen Zweige der Philosophie, soweit sie durch ihren Beitrag zur Bildung einer Weltanschauung in naher Beziehung zur sittlichen Erkenntnis stehen, entspringen eher selbst samt der bestimmten Beschaffenheit des sittlichen Lebens der eigenartigen Geistesrichtung eines Zeitalters als gemeinsamer Quelle, als dass sie diese erst beeinflussen. Dennoch wird häufig von Ethik, Metaphysik, Psychologie oder auch von der Naturwissenschaft wiederum eine Rückwirkung auf die sittlichen Anschauungen ausgehen. Der wissenschaftliche Materialismus unseres Zeitalters ist wohl mit ein Ergebnis der Zeitrichtung, hat aber dem praktischen Materialismus selbst scheinbar eine feste wissenschaftliche Grundlage gegeben und ihn dadurch gestärkt. Oft genug wirkt jedoch die Wissenschaft auch allein von sich aus auf die Gewissensentwicklung ein. Als die griechischen Sophisten Staat, Recht, Sitte, Religion zum Gegenstand ihrer zerstörenden Dialektik machten, da vertraten sie nicht bloß eine bestimmte wissenschaftliche Richtung, sondern sie nahmen auch dem Gewissensurteil des Volkes seine feste Grundlage und schufen einen schrankenlosen Subjectivismus. Kant's kategorischer Imperativ bezeichnet nicht bloß eine neue Aera der praktischen Philosophie, sondern hat auch auf das sittliche Urteil überhaupt einen reini-

genden Einfluss ausgeübt. Andererseits hat der Pessimismus Schopenhauer's weit über die Grenzen der Fachwissenschaft hinaus durch seine Verbreitung in der Tageslitteratur den sittlichen Anschauungen eine unheilvolle Richtung gegeben. Ferner droht die deterministische Auflösung des sittlichen Charakters in die Factoren der Nervenanlage, der Erziehung, der Umgebung, der Schicksale, auf welche besonders ein Teil der medicinischen Wissenschaft hinzielt, die Anwendung des sittlichen Urteils auf die verantwortliche Person unmöglich zu machen. Im ganzen wird gesagt werden können, dass jeder wesentliche Fortschritt der Wissenschaft auch für die Entwicklung der sittlichen Anschauungen irgend welche Bedeutung haben wird.

Die Kunst scheint von allen Elementen der Cultur dem sittlichen Handeln am fernsten zu stehen. Ihr Vorzug wird ja gerade darin gesucht, daß sie aus der harten Wirklichkeit mit ihren alltäglichen Aufgaben in die Sphäre der reinen Anschauung erhebt. Man könnte daher im voraus annehmen, dass die sittlichen oder unsittlichen Elemente, welche in der Kunst sich finden, eher auf die schon vorhandenen sittlichen Anschauungen selbst zurückzuführen sein werden, als dass umgekehrt den letzteren durch die Kunst eine bestimmte Richtung gegeben würde. Doch führt schon der Stoff der Kunst eine Beziehung zum sittlichen Leben mit sich, der zu einem wirklichen Einfluss auf die sittlichen Anschauungen werden kann. Ist es der Mensch oder irgend ein Ausschnitt des menschlichen Lebens, der dargestellt wird, so wird die künstlerische Fassung häufig genug das Urteil über den sittlichen Wert desselben nach irgend einer Seite beeinflussen. Selbst wenn der Stoff nur der Umgebung entnommen ist, in welcher das menschliche Handeln sich zu bethätigen hat, kann die Stimmung, welche in dem Kunstwerk sich geltend macht, in mittelbarer Beziehung zu bestimmten Willensrichtungen stehen. Ein Bild kann z. B. dem Gedanken an Tod und Vergänglichkeit einen so erschütternden und hoffnungslosen Ausdruck geben, dass in dem Beschauer die lähmende Empfindung von der Wertlosigkeit alles menschlichen Mühens und Arbeitens, auch jeder sittlichen Anstrengung angeregt wird; oder es kann durch sprudelnde Lebensfülle einen Optimismus vertreten, der auch die sittlichen Aufgaben des

Lebens als freudige Bethätigung menschlicher Anlagen und Fähigkeiten erscheinen lässt.

Es fehlt auch nicht an thatsächlichen Beispielen dafür, dass die Kunst einen modificierenden Einfluss üben kann. Den Griechen war die plastische Darstellung des Ideals schöner Menschlichkeit nicht bloß die verkörperte Wiedergabe auch seiner sittlichen Aufgaben, sondern diese Verkörperung wirkte selbst wieder durch das Medium des Schönheitssinnes zurück auf die ganze Richtung seiner sittlichen Anschauungen, welche ebenso sehr durch ihre folgerichtig durchgeführte Forderung einer harmonischen Ausgestaltung des allgemein Menschlichen unsere Bewunderung erregen, als sie wesentlicher sittlicher Elemente, wie der Wertschätzung des Berufes, überhaupt der individuellen sittlichen Persönlichkeit, entbehren.

Will man sich den Einfluss der neueren Kunst auf die sittlichen Anschauungen vergegenwärtigen, so wird man an ein Werk erinnert, das dem deutschen Volke einen Künstler als Erzieher empfahl und das wegen seiner ungewöhnlichen Verbreitung symptomatische Bedeutung hat. Der Verfasser von Rembrandt als Erzieher[1]) will das deutsche Volk auf dem Wege einer künstlerischen Erziehung einer geistigen und damit auch sittlichen Erneuerung entgegenführen. Der Gedanke ist nicht neu. Schon Schiller hat in seinen »Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts« den Weg zur Freiheit durch die Schönheit empfohlen und das Ideal eines ästhetischen Staates aufgestellt. Rembrandt als Erzieher soll aber nicht die abstracte Menschheit, sondern das deutsche Volk erziehen und zwar zum »Individualismus, da der Individualismus die Wurzel aller Kunst ist«. Jeder derartige Versuch, den Einfluss der Kunst auf die sittlichen Anschauungen zu übertreiben, muss, auch wenn er psychologisch sicherer gegründet wäre als der Schiller's und wissenschaftlich durchgebildeter als die geistreichen Sprünge von »Rembrandt als Erzieher«, an dem qualitativ und quantitativ beschränkten Wirkungskreis der Kunst scheitern. Die Kunst ist einerseits zu sehr reine, von den Motiven des Handelns losgelöste Anschauung,

1) Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. 35. Aufl. Leipzig 1891.

andererseits war sie fast immer nur Sache einer Minderheit[1]). In »Rembrandt als Erzieher« finden wir zwar die Behauptung aufgestellt, eine neue und feinere und wahrhaft selbständige Lebensrichtung werde sich zunächst abgesondert von und im Gegensatz zur Masse des Volkes entwickeln müssen. Die Kunst hat aber noch nirgends die Macht gezeigt, etwa nach einer solchen Absonderungsperiode, das gesamte Geistesleben eines Volkes neu zu gestalten. Würde man einmal die Gesamtzahl derjenigen Menschen feststellen, welche mit Schiller und Goethe, Mozart und Beethoven sich so beschäftigt haben, dass man von einem Einfluss auf das ganze Geistesleben, auch auf die sittlichen Anschauungen, sprechen kann, so würde wohl ein erschreckend kleiner Bruchteil des Volkes herauskommen.

Man wird sich daher begnügen müssen, den thatsächlichen Einfluss der Kunst auf die sittlichen Anschauungen, wie er da und dort stattfand, nachzuweisen. Dieser Einfluss lässt sich allerdings auch in der neuesten Zeit deutlich genug verfolgen. Gerade diejenige Kunst, welche als Darstellung sittlicher Größe oder sittlichen Conflicts den heilsamsten Einfluss auf die sittlichen Anschauungen üben kann und schon geübt hat: die Poesie, übt eher eine gegenteilige Wirkung aus. Der im schlimmen Sinn realistische Roman, das französische Ehebruchsdrama, auch das inhaltlose Lustspiel in Verbindung mit zuchtloser Musik, wie gewisse Operetten, dienen dazu, das sittliche Urteil zu verfälschen und zu vergiften. Und doch könnte die dramatische Kunst, indem sie das sociale Leben selbst vorführt, unter allen Künsten am mächtigsten die Gewissensbildung fördern. Vielleicht ist es dem neuerwachten Volksschauspiel vorbehalten, Schiller's Traum von der »Schaubühne als moralischer Anstalt« in die Wirklichkeit überzuführen. Dann wäre die »Schaubühne der gemeinschaftliche Canal, in welchem von dem denkenden, besseren Teil des Volkes das Licht der Weisheit herunter strömt, und von da aus in milderen Strahlen durch den ganzen Staat sich verbreitet. Richtigere Begriffe, geläuterte Grundsätze, reinere Gefühle fließen von hier durch alle

1) Selbst bei den Griechen, wenn man den gesamten socialen Organismus nimmt, von welchem das geschichtliche Griechenvolk nur einen Bruchteil darstellt.

Adern des Volks; der Nebel der Barbarei, des finsteren Aberglaubens verschwinden, die Nacht weicht dem siegenden Licht«[1]).

Den mächtigsten Einfluss auf die Gewissensentwicklung übt die Religion aus. Dass es unabhängig von der Religion sittliche Anschauungen giebt, dass also die Religion nicht zu den bei der Gewissensentwicklung wirksamen unerläßlichen Faktoren, sondern zu den modificirenden Einflüssen gehört, wurde schon gezeigt[2]) und wird kaum zu bestreiten sein. Eine andere Frage ist die, ob eine ideale Durchbildung der sittlichen Anschauungen ohne Religion möglich ist. Diese Frage gehört jedoch in das Gebiet der philosophischen und theologischen Ethik. Bei der psychologischen Frage nach der Entstehung des Gewissens handelt es sich nur darum, auch die Religion als eine der psychologischen Ursachen der Verschiedenheit in der Gewissensentwicklung nachzuweisen[3]).

Von zwei Seiten aus kann die Religion auf die sittlichen Anschauungen Einfluss gewinnen, entweder indem sie als metaphysischer Abschluss der Ethik die Verbindlichkeit des Sittlichen begründet oder indem sie als Ergänzung etwas inhaltlich Neues für die Ethik selbst aufstellt.

Die Sanction durch die Gottheit kann sowohl dadurch geschehen, dass die Sittengesetze als göttliche Gebote angesehen werden, als auch dadurch, dass die Gottheit selbst in ihren Handlungen bestimmten Sittengesetzen entspricht oder widerspricht. Durch beides können sowohl richtige als verkehrte sittliche Anschauungen sanctioniert und damit verstärkt werden.

Bei den Phöniciern und Karthagern wird die Unkeuschheit als Verehrung unzüchtiger Götter sanctioniert. Selbst bei den Griechen wird durch unmoralische Handlungen, welche den Göttern beigelegt werden, das sittliche Urteil verwirrt. Die Grausamkeit

1) »Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet«. Schiller's sämtliche Werke. Bd. 10, S. 76 f. Cotta 1847.

2) S. 189 ff.

3) Vgl. zum Folgenden: Flügel a. a. O. S. 164—193. Wundt, Ethik S. 33—88. Pfleiderer, Moral und Religion nach ihrem geschichtlichen Verhältnis. 1872. Biedermann, Dogmatik. 2. Aufl. 1884. I, S. 302 f. Wuttke, Christliche Sittenlehre. 3. Aufl. I, S. 212 f. 252 ff. 294. 307.

fordert bei den Phöniciern und andern Völkern die Befriedigung durch Menschenopfer. Im Mittelalter sind Ketzerverbrennung, Inquisition, Hexenprozesse ein Beispiel dafür, dass Menschen im Namen des strafenden Gottes unsittlich handeln. Ebenso hat der Aberglaube des Gottesurteils, mag er nun, wie im Mittelalter, zur Feuer- und Wasserprobe, zur Verachtung der Krüppel und Irrsinnigen oder, wie bei den Kamtschadalen und Chinesen, zur Verweigerung der Hilfe dem Ertrinkenden gegenüber führen, die Grausamkeit sanctioniert. Die feineren Formen dieser Verfälschung des sittlichen Urteils durch die Berufung auf Gott finden sich zu allen Zeiten. Überall wo ein Mensch es wagt, im Namen Gottes über andere abzusprechen, ist er in Gefahr, Gott in den Dienst seines menschlichen Irrtums zu stellen. Daraus folgt aber auch, dass jede menschliche Meinung, auch wo sie sich auf Gott beruft, unbefangener menschlicher Prüfung sich unterwerfen muss.

Diejenigen inhaltlichen Elemente der sittlichen Anschauungen, welche von der Religion herstammen, bestehen entweder in der Zurückführung auf ein Princip und Wertung der einzelnen Teile des Sittengesetzes darnach, oder in der Aufstellung einzelner neuer Vorschriften. Eine solche Neugestaltung der sittlichen Anschauungen durch die Religion ist nur da möglich, wo ihr Ausgangspunkt ein geschichtlicher, eine sittlich-religiöse Persönlichkeit, die lebendige concrete Darstellung des Ineinander von Religion und Sittlichkeit gewesen ist. Wundt nennt deshalb diejenigen Religionen, »in denen von Anfang an sittliche Motive die ausschließlichen, oder doch dergestalt vorwaltenden sind, dass die übrigen nur eine nebensächliche Bedeutung besitzen«, die ethischen Religionen, deren Begriff sich mit dem der Culturreligion decke[1]), und bezeichnet als die vier größten Culturreligionen der Welt die Lehre des Confucius, den Buddhismus, das Christentum und den Mohamedanismus. Die Entscheidung über den Wert dieser Religionsformen gehört in die Theologie; denn sie ist nur vom Standpunkt einer bestimmten Religion aus möglich. Immerhin wird man, wenn nicht bloß der äußerliche Maßstab der Bekenner-

1) Ethik S. 68 ff.

zahl entscheidend sein soll, das Judentum hinzunehmen müssen. Gerade an dem letzteren lässt sich besonders deutlich zeigen, welchen Einfluss die Religion da auf die sittlichen Anschauungen gewinnt, wo sie das Bestimmende für alle Verhältnisse des Volkslebens geworden ist.

Dem Volk Israel ist die Quelle seiner Sittengesetze die göttliche Offenbarung. Gott ist der unbedingte Gesetzgeber. Er ist nicht die personificierte Naturkraft wie die Götter der heidnischen Völker, sondern als Gott des Volkes Israel ist er der geschichtliche Gott, der seine Größe zeigt in den Führungen seines Volkes, der ihm zu der Zeit, wo es dessen würdig ist, hilft gegen seine Feinde, der seine Sehnsucht befriedigt, seine Hoffnungen erfüllt. Das ist zugleich der Grund, warum sein geoffenbarter Wille als unbedingtes Gesetz für sein Volk anerkannt werden soll.

Daraus ergeben sich verschiedene inhaltliche Modificationen der sittlichen Anschauungen. Von Jehova stammt nicht bloß das Sittengesetz, welches das Leben regelt, sondern auch das Ceremonialgesetz, welches den Cultus regelt. Beruht daher die Verbindlichkeit dieses Gesetzesganzen allein auf dem Glauben an die Offenbarung durch Jehova, so sind auch die einzelnen Teile desselben einander gleich zu achten. Im späteren Judentum steht deshalb eine rituelle Einzelvorschrift gleichwertig neben einem wichtigen Gesetz des sittlichen Lebens. Das letztere verliert dadurch an Einfluss, insbesondere wenn sich allmählich unter dem Einfluss der Priesterkaste und zur Stütze ihrer Herrschaft das Verhältnis des Moralischen und Rituellen zu Gunsten des letzteren verschiebt[1]. Wie das Ceremoniell, so wurde schließlich auch das Sittengesetz nur seiner äußeren Form nach erfüllt. Zu dieser einseitigen Betonung der Legalität musste eine particularistische Beschränkung des Sittengesetzes kommen. Das Gesetz war nur diesem bestimmten Volke von seinem Gott gegeben, und darum erstreckte sich seine Geltung zunächst auch nicht hinaus über den

1) In der krassesten Weise tritt dies auch sonst hervor, wenn z. B. bei einigen Negervölkern Mord, Raub, Ehebruch abgekauft werden können, aber gebrochene Festtage, die Vernachlässigung von Speiseverboten und anderen religiösen Pflichten von den beleidigten Göttern selbst im jenseitigen Leben bestraft werden. Waitz bei Flügel a. a. O. S. 182.

Umfang desselben. Die sittliche Anschauung konnte sich nicht erheben zur Anerkennung einer Menschheit als Ganzes, innerhalb welcher jeder Einzelne, welchem Volke er auch angehöre, dieselben Rechte und dieselben Pflichten hätte. Beide Einseitigkeiten, die letztere wenigstens allmählich, sucht der Prophetismus, von religiöser Begeisterung getragen, zu überwinden, indem er die streng sittlichen Forderungen Jehova's als das allein Ausschlaggebende furchtlos immer und immer wieder verkündigt und, besonders in der großartigen Gestalt des zweiten Jesaia, zu universalistischen Gedanken, zur Ahnung eines Verhältnisses Jehova's zur ganzen Menschheit, auch zur Heidenwelt fortschreitet[1].

Die volle Überwindung dieser Einseitigkeiten brachte aber erst Jesus von Nazareth, indem er das sittliche Urteil in die Tiefe des Herzens hineinführt, aus welchem die Handlung entspringt, und ein Reich Gottes gründet, das an keine Schranken der Nationalität, sondern nur an die Erfüllung rein sittlich-religiöser Bedingungen gebunden ist. Die christliche Sittlichkeit, welche von dieser höchsten persönlichen Offenbarung des sittlich-religiösen Ideals ausgegangen ist, geriet freilich nachher noch oft genug auf Abwege. Es sei nur an zwei Beispiele erinnert. Das Mönchtum sollte es möglich machen, fern von der Befleckung durch die Welt Gott allein zu dienen, machte aber eben damit die Erfüllung der sittlichen Aufgaben unmöglich, welche das sociale Leben dem Menschen als Glied eines Ganzen stellt. Ein zweites Beispiel bietet die Entwicklung der christlichen Lehre, welche seit ihrer ersten Ausbildung eine Gefahr für die christliche Sittlichkeit war. Bald genug wurde das Wissen und Fürwahrhalten der dogmatisch fixierten Glaubenswahrheit über das Thun des Willens Gottes gestellt. Um einen Glaubenssatz gegen jeden Angriff zu verteidigen, war jedes Mittel, auch das unsittlichste, gut genug. Auch die Reformation hat nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit einer Einsetzung der christlichen Sittlichkeit in ihre königlichen Rechte im Ganzen des Christentums gebracht. Vielleicht ist es unserer Zeit beschieden, wenn auch durch schwere Geburts-

1) Vgl. A. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion. Fünf Hibbertvorlesungen. 3. Vorlesung. Über den Universalismus der Propheten.

wehen hindurch, der Überzeugung zum Siege zu verhelfen, dass die Verwirklichung des christlich-sittlichen Lebens mehr ist, als die theoretische Anerkennung von Glaubenssätzen.

Eine Sonderstellung nehmen unter den bei der Gewissensentwicklung wirksamen Einflüssen Sitte, Recht und Staat ein. Sie sind selbst — mindestens zum Teil — die äußere Darstellung, bildlich gesprochen: der Niederschlag der sittlichen Anschauungen. Man könnte deshalb erwarten, sie nicht unter den Einflüssen, sondern als Mittel zur Erkenntnis der sittlichen Anschauungen selbst aufgeführt zu sehen. Als solche sind sie selbstverständlich auch zu betrachten. Insbesondere ist die Geschichte der Sitte eine Hauptquelle für die Erkenntnis der sittlichen Anschauungen. Zugleich aber können diese objectiven Formen, nachdem sie einmal vorhanden sind, auf die sittlichen Anschauungen selbst einwirken, auch wo sie nicht mehr ganz oder teilweise als Ausdruck derselben gelten können und das Bewusstsein dieser Beziehung zwischen den subjectiven und den objectiven Elementen der Entwicklung des sittlichen Lebens bereits entschwunden ist.

Die Sitte könnte man geradezu als Krystallisation sittlicher Anschauungen bezeichnen. Was im Gewissen als sittliche Anschauung sich ausbildete, verfestigte sich in der Sitte als Norm willkürlichen Handelns. Allerdings trifft diese Auffassung dann nicht vollkommen zu, wenn man einzelne Gebiete der Sitte als sittlich indifferent bezeichnet. Vielleicht ist aber auch dies nur eine Bestätigung für die innige Beziehung zwischen Sitte und Gewissen, indem sich die ethische Frage nach den Adiaphora auch auf das Gebiet der Sitte überträgt. Jedenfalls kann die Sitte, auch wo sie ein solcher Niederschlag sittlicher Anschauungen ist, außerdem wiederum auf diese zurückwirken, entweder indem die Sitte unsittlicher Willkür Schranken setzt, wo die sittlichen Anschauungen nicht immer gegenwärtig sind und ausreichen würden, und damit diese selbst erhält und verstärkt, oder indem sie veraltete sittliche Anschauungen durch eine Gewohnheit des Handelns festhält, über welche die sittliche Einsicht schon hinausgeschritten ist. Als Beispiel für den ersteren Fall mag eine der Umgangs-

formen, die Sitte des Grußes dienen. Mag man nun den ursprünglichen Sinn des Grußes als Verneigung in einer Friedensversicherung oder in einer religiösen Ehrfurchtsbezeugung mit Hinweis auf die Grußworte als Gebetsformeln, als Handschlag in einem Bundessymbol finden[1]: die Hauptbedeutung, deren Spuren sich überall verfolgen lassen, ist die des Ausdrucks der Achtung vor dem Nächsten. Der ursprüngliche Sinn ist dem Culturmenschen gewöhnlich nicht mehr gegenwärtig. Man ist deshalb geneigt, solche Sitten für leere Formen zu halten, denen man sich nur fügt, weil man sich ihnen nicht entziehen kann; zugleich geht aber mit der Vergegenwärtigung des Sinnes derselben auch der Maßstab ihrer Beurteilung verloren, der es hier z. B. möglich macht, zwischen Rücksichtslosigkeit und übergroßer Höflichkeit die zur Wahrung der eigenen Würde notwendige richtige Mitte zu finden. Trotzdem üben diese Formen einen mächtigen Einfluss auf die Beurteilung der sittlichen Beziehungen unter den Menschen aus. Indem der mächtige Zwang der Sitte einem jeden diejenige Rücksicht und diejenige Achtungsbezeugung gegen andere auferlegt, welche die Menschenwürde erfordern, wird das Gefühl für diese selbst wach erhalten. Die Form, die aus dem Inhalt hervorgegangen ist, wirkt durch die Macht der Gewohnheit auf diesen selbst wieder zurück.

Ein Beispiel für die zweite, für die ungünstige Art der Einwirkung der Sitte auf die sittlichen Anschauungen bietet der Zweikampf dar. Die ursprüngliche Bedeutung einer Kriegsentscheidung oder eines Gottesgerichts ist vollständig geschwunden, und es ist nicht leicht, jetzt noch eine ethisch brauchbare Beziehung zwischen der Handlung und dem ihr jetzt untergelegten Sinn, der Genugthuung für beleidigte Ehre, zu finden. Man kann diese Beziehung mit Erdmann[2], wenigstens für den lebensgefährlichen Zweikampf, durch die Behauptung herstellen, dass die Gegner, welche ihr Leben derselben Gefahr aussetzen, damit die durch die Beleidigung zweifelhaft gemachte Gleichwertigkeit ihrer beiderseitigen Persönlichkeit durch die That beweisen. Thatsächlich ist

1) Vgl. Wundt, Ethik. S. 151 ff.

2) In seinen »Vorlesungen über das akademische Studium«.

jedoch der Zweikampf ein Rest von Barbarei, der, seiner höheren Bedeutung entkleidet, durch die Sitte sanctioniert, mit großer Zähigkeit selbst im Widerspruch gegen das Strafrecht sich erhält und den tief in die sittlichen Anschauungen eingreifenden Ehrbegriff verfälscht.

Staat und Recht unterscheiden sich von der Sitte dadurch, dass sie äußere Zwangsmittel anwenden[1]. Auch die Sitte kann für den Einzelnen eine zwingende Macht werden, wenn die Scheu aufzufallen und die Rücksicht auf die öffentliche Meinung bei ihm den Ausschlag geben; die dabei maßgebenden Motive sind aber auch da, wo sie die Stärke eines Zwanges erreichen, innerer Art. Staat und Recht dagegen bedienen sich der Mittel physischer Gewalt, um dasjenige Handeln durchzusetzen oder zu verhindern, das sie durchsetzen oder verhindern wollen, und beeinflussen eben damit auch das sittliche Urteil über das Handeln.

Die Begriffe von Staat und Recht werden verschieden gefasst, je nach der Feststellung und Begrenzung ihrer Aufgaben. Immerhin wird über zwei Punkte einiges Einverständnis zu erzielen sein, erstens darüber, dass beide, unter anderem oder allein, sittliche Aufgaben haben, zweitens, dass der Staat der Träger der Rechtsordnung ist, dass er aber noch andere Aufgaben hat, die darüber hinausgehen. Der erstere begründet die Einwirkung von Staat und Recht auf die Gewissensentwicklung überhaupt, der zweite den Unterschied zwischen dem Einfluss, den der Staat als Rechtsgemeinschaft, und dem, den er durch die Erfüllung anderweitiger ihm gestellter Aufgaben auf dieselbe ausübt.

Als Rechtsgemeinschaft kann der Staat durch die Art, wie er das Recht festsetzt und handhabt, die sittlichen Anschauungen modificieren. Das Gewissen des Volkes wird in nicht geringem Maße beeinflusst durch die Strafe, welche der Staat über gewisse Handlungen verhängt. Da jedoch, in den Grundzügen wenigstens, die Handhabung des Strafrechts die herrschenden sittlichen Anschauungen wiederspiegeln wird, so mag auch die Wirkung desselben auf die Gewissensentwicklung in der Hauptsache eine verstärkende sein. Inhaltliche Modificationen der Gewissens-

1) Vgl. Wundt, Ethik. S. 106 ff.

urteile durch richterliche Urteile können jedoch da entstehen, wo das letztere um der in der Sache liegenden Schwierigkeit willen das sittliche Urteil nur unvollkommen wiedergeben kann. Dies ist z. B. der Fall bei der Strafbemessung, deren Stufenleiter zugleich eine Art gradueller Abstufung der moralischen Verwerflichkeit der Handlungen darstellen sollte, sowie bei der Berücksichtigung des Motivs, welches für das sittliche Urteil immer, für das richterliche nie allein den Ausschlag giebt, oder des Erfolges, der auch bei gleicher ethischer Verschuldung im Widerspruch mit dem Gewissensurteil die rechtliche Strafe erhöhen oder vermindern kann.

Von besonderer Wichtigkeit ist für das Verhältnis der sittlichen Anschauungen zu Recht und Staat die Abgrenzung der beiderseitigen Gebiete. Je nachdem der Staat in der Handhabung des Rechts dem Handeln des Einzelnen zu viel oder zu wenig Freiheit lässt, können wichtige sittliche Interessen geschädigt werden. Man kann dem Recht die Aufgabe stellen, für den Einzelnen die Möglichkeit freier Bethätigung seiner sittlichen Anschauungen zu schaffen. Man könnte es mit Jhering etwa definieren als »die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in der Form des Zwangs«, oder mit Jellinek objectiv als die »Summe der Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft«, subjectiv als »das Minimum sittlicher Lebensbethätigung und Gesinnung, welches von den Gesellschaftsgliedern gefordert wird«, in einer Formel zusammengefasst: als das »ethische Minimum«[1]. Über die Fassung einzelner Punkte dieser Definition mag gestritten werden. Der Einfluss des Rechts auf die sittlichen Anschauungen wird jedoch überall da ein ungünstiger sein, wo es in seiner thatsächlichen Ausgestaltung wesentlich über diese Begrenzung seiner Aufgabe hinausgeht oder hinter derselben zurückbleibt. Das Faustrecht der ersten Hälfte des Mittelalters konnte die Anerkennung allgemeiner sittlicher Verpflichtungen, welche der Mensch gegen den Menschen als solchen hat, nicht aufkommen lassen. Ebensowenig aber kann das sittliche Bewusstsein sich ungehindert entwickeln, wo Staat und Recht die sittliche Selbständigkeit

1) Jhering, Zweck im Recht I, S. 434. Jellinek, Die social-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe S. 42. Wundt, Ethik S. 491.

des Einzelnen unterdrücken. Der Chinese findet ein staatlich sanctioniertes System der Moral vor, das ihn der eigenen geistigen Arbeit und sittlichen Entscheidung enthebt. Das Individuum ist bis aufs einzelnste hinaus bevormundet durch den Staat. Der Einzelne hat keinerlei Veranlassung, seine sittlichen Anschauungen selbständig auszubilden; denn sie treten ihm schon fertig in der staatlichen Ordnung entgegen, deren Anerkennung für ihn gar nicht in Frage kommt, da der Staat nicht bloß seine materielle Existenz bedingt, sondern auch mit der Autorität der Religion umgeben ist. Ohne Zweifel hat dieser Despotismus im weitesten Sinn, die absolute Unterordnung des Einzelwillens unter einen höheren, in welchem der Einzelwille aufgeht, und der ein Hauptmerkmal der orientalischen Völker bildet, auch seinen sittlichen Wert in der geschichtlichen Entwicklung. Wie der einzelne Mensch, so lange er unselbständig ist, einer Autorität bedarf, damit auf diesem Grunde die sittliche Selbständigkeit sich entwickeln kann, so mag auch für ein Volk eine solche vorbereitende Periode der Unselbständigkeit von Wert sein. Wo aber diese Pädagogik im großen auf ein so zähes Material stößt wie beim Chinesenvolk, da macht sich der ungünstige Einfluss dieser Vernichtung der sittlichen Selbständigkeit fast ausschließlich geltend und das sittliche Leben erstarrt.

Dieselbe Schwierigkeit, zwischen Bevormundung und Laxheit die richtige Mitte zu finden, zeigt sich auch in der Erfüllung derjenigen Aufgaben, welche dem Staat über seinen Charakter als Rechtsgemeinschaft hinaus zugewiesen werden. Oft dient ein ziemlich weitgehender Zwang gerade dem Interesse sittlicher Selbständigkeit. Nach der Seite der Volksbildung übt der Staat einen außerordentlich günstigen Einfluss auf die Entwicklung der sittlichen Anschauungen durch einen bedeutenden Eingriff in die persönliche Freiheit, durch den Schulzwang aus. Nur dadurch, dass sämtliche Bürger des Staates bis zu einem gewissen Durchschnittsmaß der Bildung gefördert werden, ist auch diejenige Stufe selbständiger sittlicher Erkenntnis für alle erreichbar, die eine Aufrechterhaltung sittlicher Ordnungen möglich macht und eine Verantwortung dafür jedem Einzelnen aufzubürden erlaubt. Der Staat erfüllt damit seine Aufgabe in der oben gegebenen Fassung: dass

er für den einzelnen die Möglichkeit einer freien Bethätigung seiner sittlichen Anschauungen schafft. Auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens sucht der moderne Staat noch nach den Formen, in welchen er sich fördernd bethätigen könnte. Die Manchestertheorie will zwar keine Einmischung des Staates im Interesse der wirtschaftlichen Freiheit. Die Staatshilfe soll durch Selbsthilfe unnötig gemacht werden. Mehrere Staaten der Gegenwart, allen voran der deutsche, haben aber schon den Anfang mit socialen Einrichtungen, insbesondere auf dem Gebiete des Versicherungswesens, gemacht und damit die Pflicht anerkannt, welche die sociale Frage dem Staat auferlegt, ohne dass damit freilich die Frage schon gelöst wäre, in wieweit dieser Staatssocialismus in die persönliche Freiheit eingreifen darf. Jedenfalls aber ist die Richtung, welche der Staat dabei einschlägt, nicht ohne Einfluss auf die sittlichen Anschauungen. Einerseits wird der von den Socialisten vertretene Satz nicht bestritten werden können, dass es ein Minimum der Lebenshaltung giebt, unter welchem das geistige Leben überhaupt und daher auch die sittlichen Anschauungen nicht gedeihen können, andererseits muss das Missverhältnis zwischen Arbeit und Gewinn einen schädlichen Einfluss auf die sittliche Wertschätzung der Arbeit ausüben. Gelingt es dem Staat, vorläufig auch nur an einzelnen besonders dunklen Punkten die Hebung dieser Missstände anzubahnen, so hat er einen wesentlichen Beitrag auch zur Förderung des sittlichen Lebens und der sittlichen Anschauungen geliefert; denn die sociale Frage ist nicht bloß eine »Magenfrage«, sondern auch in eminentem Sinn eine sittliche Frage[1].

2. Die mittelbaren Einflüsse.

Die mittelbaren Einflüsse modificieren die Gewissensentwicklung entweder dadurch, dass sie das Handeln und damit auch das Urteil über dasselbe verändern, oder dadurch, dass sie auf die schon genannten unmittelbaren Einflüsse, welche dann ihrerseits die Gewissensentwicklung modificieren, eine Wirkung ausüben. Es sind teils angeborene, teils erworbene Elemente,

1) Vgl. Th. Ziegler, Die sociale Frage eine sittliche Frage. Stuttgart, Göschen. 4. Aufl. 1894.

welche hier in Betracht kommen: die Natur, als die den Schauplatz des Handelns bildende Umgebung und als angeborne Eigenart, und die Cultur im engeren Sinne als fortschreitende Beherrschung und Bearbeitung der Natur.

Einen bedeutenden Einfluss übt auf das sittliche Handeln das Klima aus. Klimatische Extreme, die Nähe des Nordpols und des Äquators haben eine wirkliche Entfaltung des sittlichen Lebens, überhaupt eine höhere Cultur nicht aufkommen lassen. Den Bewohnern der kalten Zone ist der Kampf ums Dasein zu schwer gemacht, als dass neben den gebieterischen Forderungen der augenblicklichen Bedürfnisse irgend eine nennenswerte Entfaltung des geistigen Lebens stattfinden könnte. Die Einseitigkeit der Lebensgewohnheiten, bedingt durch die Einförmigkeit der Nahrung, verengt den Gesichtskreis, und jene Dürftigkeit der Natur weist jedem ein größeres Gebiet an, so dass eine Dichtigkeit der Bevölkerung, wie sie zur wirklichen Entwicklung eines geselligen Lebens führen könnte, nicht zustande kommt. Den Gegensatz dazu stellen die Südseeinsulaner dar. Wie dort die zu große Mühsal, so ist es hier die Mühelosigkeit des Lebens, welche eine gedeihliche geistige und sittliche Entwicklung verhindert. Sie befördert ein sorgenloses Dahinleben und vereitelt die geordnete Arbeit zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse und die Entfaltung der edleren Kräfte des Menschen, deren vielseitiges Zusammenwirken erst zur Entstehung sittlicher Ordnungen Veranlassung giebt. Neben diesem klimatischen Einfluss ist freilich auch der rein geographische nicht zu unterschätzen: die oceanische Abgeschlossenheit und die Kleinheit dieser Inseln, die einem umfassenden Verkehr hinderlich sind[1].

In derselben Richtung wirkte die Ungunst der geographischen Verhältnisse unter der Bevölkerung des großen afrikanischen Weltteils. Die compacte, ungegliederte Masse hinderte einen Verkehr im größeren Stil, in welchem die Einseitigkeiten der verschiedenen Volksstämme sich hätten aufheben können. Wohl drangen, namentlich im Norden, zu verschiedenen Zeiten die Culturvölker herein, aber sie fanden keinen günstigen Boden und

1) Vgl. Lotze, Mikrokosmus III, S. 109 ff.

zu große Schwierigkeiten für die Ausbreitung ihrer fortgeschritteneren Bildung.

Die günstigsten Bedingungen für die Entfaltung eines reichen geistigen und socialen Lebens finden sich da, wo wie bei den Griechen die Naturumgebung einerseits die Entwicklung einer Anzahl selbständiger Volksgemeinden, andrerseits doch auch eine fortwährende Berührung und Wechselbeziehung zwischen diesen ermöglicht. Die günstige geographische Lage des Landes, die reiche Gliederung der Küste hielt zugleich die Beziehungen zu der übrigen Welt offen und erweiterte den Horizont des geistigen Lebens.

Zu dem Einfluss der Naturumgebung kommt ferner die Verschiedenheit der Rasse-, Volks- und Stammesanlagen. Dieselbe scheint im Zusammenhang zu stehen mit der Abstammungseinheit der Menschheit. Stammen alle Menschen von einem Paare ab, so sind auch alle ursprünglich mit denselben körperlichen und geistigen Anlagen ausgestattet und die Rassen sind nur durch äußere Einflüsse entstandene Modificationen derselben. Wird aber den letzteren ein selbständiger Ursprung zugeschrieben, so ist damit auch eine ursprüngliche Verschiedenheit ihrer Anlagen gegeben. Über die Frage der Abstammungseinheit des Menschengeschlechts bietet jedoch die Anthropologie noch keine abgeschlossenen Resultate dar. Immerhin scheint die Mehrzahl der Anthropologen eher dafür als dagegen zu sein[1]). Noch im August 1893 erklärte Prof. Merkel auf dem Anthropologencongress in Hannover: »man ist von dem Gedanken zurückgekommen, dass man die Gattung Mensch in eine Anzahl von unter einander scharf geschiedenen Rassentypen einteilen könne; vielmehr hat die Überzeugung immer mehr Platz gewonnen, dass die Gattung homo sapiens eine durchaus einheitliche ist und dass jene Gruppen von menschlichen Individuen, die man als Rassen bezeichnet, nur als untergeordnete Varietäten der Gattung bezeichnet werden dürfen«. Übrigens sind wir bei der Annahme von Rassenanlagen nicht unbedingt an die Entscheidung dieser Frage gebunden. Man thut auch hier am besten, sich innerhalb der Grenzen des unmittelbar der Beobachtung zugänglichen Mate-

1) Vgl. auch Lotze, Mikrokosmus III, S. 96 ff.

rials zu halten, so lange die darüber hinausgehenden Fragen noch nicht genügend geklärt sind. Sollte eine Betrachtung der Rassen und Völker ergeben, dass die Eigenart derselben nicht hinreichend aus empirischen Factoren erklärt werden kann, so muss angenommen werden, dass eine Anlage vorhanden ist. Die andere Frage bleibt dabei immer noch offen, ob weiter zurück diese Rassen- und Volksanlagen als Varietäten einer einheitlich menschlichen Anlage oder als selbständig entstanden zu denken sind.

Die Wahrscheinlichkeit spricht für das Vorhandensein solcher Anlagen. Die Versuche[1]) sind nicht gelungen, die Eigenart der Völker als ein reines Resultat ihrer Umgebung nachzuweisen. Wenn man nicht die Thatsachen nach einer Theorie, wie der des Darwinismus, dehnt und einschränkt, so bleibt ein Rest, der auf eine Anlage hinweist. Es sei nur wiederum das Beispiel Chinas erwähnt. Das Land bot alle Bedingungen für eine höhere Entwicklung des geistigen Lebens und es entfaltete sich auch eine eigenartige Cultur, aber sie gedieh nur bis zu einem bestimmten Punkte, um dann Jahrhunderte lang stehen zu bleiben. Auf einzelnen Gebieten der Industrie findet sich selbst eine die europäische um ein bedeutendes überragende Technik, aber im Ganzen ist es die rätselhafte »Culturmumie«, in welcher auch das sittliche Leben erstarrt ist und bei deren Betrachtung man sich der Vermutung nicht erwehren kann, es müsse in der Veranlagung dieser Völker eine Schranke liegen, welche sie über einen bestimmten Punkt nicht hinausgelangen lässt. Nicht mit Unrecht wird daher die ursprüngliche Anlage der Völker und Rassen denjenigen natürlichen Einflüssen zugezählt werden, welche in mittelbarer Weise die Entwicklung des Gewissens verändern.

Dazu kommt als weiteres Element die Cultur im engeren Sinne. Zur Cultur im weiteren Sinne wäre auch die Gewissensentwicklung selbst, sowie jene objectiven geistigen Mächte zu zählen, welche als unmittelbare Einflüsse schon angeführt wurden. Hier handelt es sich um die Cultur im Sinne einer fortschreitenden Beherrschung der Natur hauptsächlich durch die Technik

1) Z. B. F. von Hellwald, Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung. 2. Aufl. 1876.

und Verwertung dieses Fortschritts für das sociale Leben. Welche Gefahr dieser Fortschritt für die Entwicklung der sittlichen Anschauungen in sich schließt, das lässt sich bei allen Culturvölkern verfolgen, welche einen gewissen Höhepunkt der Entwicklung überschritten haben. Die damit verbundene Möglichkeit einer vielseitigen Befriedigung der Lebensbedürfnisse und die Concentration dieser Möglichkeit in den Händen des Reichtums führen zur Ausbildung des Luxus und zur ungesunden Erhöhung der Ansprüche an das materielle Leben überhaupt. Hand in Hand damit geht naturgemäß eine Unterschätzung der edleren sittlichen Güter. Neben dieser allgemeinen Verschiebung der Wertschätzung des Sittlichen überhaupt kann durch die Cultur ein mittelbarer Einfluss auf die sittlichen Anschauungen dadurch geübt werden, dass sie der Arbeit des Einzelnen, welcher in ihrem Dienste steht, ein anderes Gepräge verleiht, unter Umständen ein solches, das der sittlichen Auffassung der Arbeit nicht günstig ist.

Das neunzehnte Jahrhundert hat auf dem Gebiete der Technik Errungenschaften zu verzeichnen, welche die gesamte Arbeit vieler vorangegangener Jahrhunderte weit überragen. Die Wirkungen dieses ungeheuren Fortschritts sind erst im Begriff, sich voll und ganz zu entfalten. Jene beiden Hauptrichtungen des mittelbaren Einflusses der Cultur auf das sittliche Leben und damit auf die sittlichen Anschauungen lassen sich aber schon jetzt deutlich verfolgen. Die Ansprüche an das materielle Leben sind so gewachsen, dass sie bei vielen das ganze Interesse ausfüllen. Die Möglichkeit, sie zu befriedigen, ist für diejenigen, welche die Mittel dazu sich erwerben können, eine fast unbegrenzte, so dass das Streben darnach für viele den einzigen Inhalt ihres Lebens ausmacht. In diesem fieberischen Jagen wird ohne Bedenken auch zu unsittlichen Mitteln gegriffen, und ist das Ziel erreicht, dann treten vollends alle höheren Interessen, insbesondere die sittlichen Aufgaben des Lebens zurück. Der Fortschritt der Technik wirkt aber auch dadurch auf die sittlichen Anschauungen ein, dass er die Gestaltung der Lebensarbeit des Einzelnen verändert. Indem die Maschine dem Menschen die eigentliche Arbeit abnimmt, bleiben ihm nur noch nebensächliche Thätigkeiten übrig. Er vollzieht nicht mehr selbst unmittelbar die

Verarbeitung des von der Natur dargebotenen Stoffes, sondern er hat nur zu sorgen, dass die Maschine, welche die Arbeitskraft verhundertfacht, ungestört diese Arbeit thut. Oder wo die Handfertigkeit noch nicht ganz durch die Maschine abgelöst ist, da führt der Fabrikbetrieb zu einer Arbeitsteilung, die den Einzelnen selber zur Maschine macht. Er hat nur den kleineren Teil eines Ganzen, nicht das Ganze selbst, zu verarbeiten, und er muss in dieser lähmenden und geisttötenden Einseitigkeit vielleicht die ganze Zeit seines Lebens hinbringen. Dadurch wird der sittliche Wert der Arbeit und dessen Schätzung geschädigt. Denn zur richtigen sittlichen Auffassung der Arbeit gehört, dass der Gegenstand derselben ein *relatives Ganzes* bilde, dass der Arbeitende nicht nur ein unverstandenes Bruchstück desselben vor sich habe, sondern selbst die Freude erlebe, welche in der *Gestaltung des ungestalteten Stoffes in eine brauchbare Form* liegt.

Es soll damit nicht verkannt werden, wie viel Kräfte auch für die Erfüllung sittlicher Aufgaben durch die ungeheure Erhöhung der Gesamtarbeitskraft des Menschengeschlechts, welche unser Jahrhundert gebracht hat, frei werden, ebensowenig dass diese Entwicklung in der Natur der Dinge liegt; aber der schädigende Einfluss auf das sittliche Leben ist einmal da. Ein Blick in die Gegenwart lässt darum den sittlichen Wert der industriellen Arbeit in trübem Lichte erscheinen. Man legt sich die Frage vor, ob diese Entwertung des *Handwerks* mit seinem goldenen Boden und *damit der Verlust der damit verbundenen sittlichen Güter eine von der höheren Entwicklung der Cultur unabtrennbare Erscheinung* ist? Ein Blick in die Zukunft könnte wohl nur zwei Möglichkeiten einer Hebung oder Minderung dieses Übelstandes eröffnen, entweder auf dem Wege einer Weiterentwicklung des Maschinenwesens, welche die einförmige menschliche Beihilfe auf ein nicht in Betracht kommendes Minimum herabdrückte, oder eine Wiedererneuerung des Kleinbetriebs und damit der selbständigen Leistung des einzelnen Arbeiters durch die Eröffnung billiger kleiner Kraftquellen, wie sie optimistische Vertreter der Elektrodynamik dem strebsamen Handwerksmeister in Aussicht stellen.

2) Factoren und Einflüsse der individuellen Gewissensentwicklung.

Die Gewissensentwicklung des Individuums ist zum größten Teil in dem Vorangehenden schon enthalten. Denn in einer Darstellung der generellen Entwicklung wird ja nur eine zusammenfassende Übersicht über die darin sich zusammenschließenden individuellen Entwicklungsreihen gegeben. Die Träger auch der generellen Entwicklung sind die Individuen und sie sind deshalb auch die Empfänger der von den geschilderten Factoren und Einflüssen ausgehenden Wirkungen. Es wäre deshalb nur noch die Anwendung der schon gewonnenen Ergebnisse auf das Individuum zu machen und endlich noch ein Punkt hervorzuheben, der für die individuelle Betrachtung neu hinzukommt.

Das Gewissen des Individuums kann sich nur entwickeln, wo sociales Leben und ein gewisses Maß von Intelligenz vorhanden ist. Das erstere wird dem Einzelnen durch die Familie als erste Darstellung eines kleinen Ausschnitts des socialen Lebens, das letztere durch die Schule vermittelt. Von der möglichst allseitigen Vertretung beider Factoren ist die weitere Entfaltung der sittlichen Einsicht abhängig. Wo dem Kinde schon durch das Familienleben ein verschrobenes Bild des socialen Lebens zur Beurteilung dargeboten wird, da ist auch eine gesunde Entwicklung des sittlichen Urteils nicht möglich, und wo das Denken nicht so weit geschult wird, dass es die socialen Verhältnisse erfassen und die einzelnen Aussprüche des Gewissens einigermaßen zu Grundsätzen zusammenfassen kann, da muss auch die Gewissensbildung zurückbleiben. Eine höhere Entwicklung der sittlichen Erkenntnis kann nur da stattfinden, wo ein möglichst vielseitiges Verständnis für die verschiedenen socialen Lebensformen, Berufsarten, Gesellschaftsklassen, selbst über die Schranken der eigenen Nation hinaus vorhanden und die Vernunft im Stande ist, die daraus sich ergebenden verschiedenen sittlichen Urteile beständig in Beziehung zu einander zu setzen und an Grundsätzen zu messen. Die Spitze dieser Entwicklung — rein nach der Erkenntnisseite betrachtet — ist die wissenschaftliche Ethik, welche deshalb mit Hilfe des wissenschaftlichen Denkens auf der breitesten Basis des socialen Lebens

und auf Grund einer vollständigen Überschau des sittlichen Lebens der Menschheit und des Einzelnen ein System der sittlichen Erkenntnis aufzubauen hat.

Der Einfluss der geschichtlichen Mächte tritt unter dem Gesichtspunkt des Individuums betrachtet als ein psychologischer auf. Die Wissenschaft kann dem einzelnen eine inhaltliche Weltanschauung — formal als wissenschaftliches Denken gehört sie zu den Factoren — darbieten, welche auf seine sittlichen Anschauungen unmittelbar einen bestimmenden Einfluss übt. Die Kunst kann durch Erregung der Sinnlichkeit der Hemmung, durch die Pflege des Idealen der Förderung der sittlichen Einsicht dienen. Die Religion durchdringt mit ihrer mächtigen Wirkung das ganze Geistesleben und vermittelt teils eine Sanction, teils eine inhaltliche Ergänzung des Sittengesetzes für das Individuum. Staat und Recht schaffen ihm die Möglichkeit für die Bethätigung seiner sittlichen Anschauungen, und die Sitte bietet sich ihm als ein schon fertiges System gewohnheitsmäßigen Handelns dar, das mehr oder weniger bleibende sittliche Anschauungen in sich verfestigt hat.

Ebenso machen sich die genannten mittelbaren Einflüsse beim Individuum geltend. Naturumgebung, Klima, Verkehrsmöglichkeit modificieren das sittliche Handeln oder die auf eine Beurteilung desselben wirkenden Einflüsse. Die individuelle Anlage, die Eigentümlichkeit des körperlichen wie des geistigen Lebens übt einen weitgehenden Einfluss günstiger oder ungünstiger Art auf die Gewissensbildung aus. Der Cultur endlich entspricht die Beschäftigung des einzelnen Menschen, vermöge welcher er einen bestimmten Stoff in einer bestimmten Weise bearbeitet. Diese seine Berufsaufgabe kann mittelbar eine bedeutsame Wirkung auf das sittliche Bewusstsein ausüben, entweder durch ihr etwaiges materielles Ergebnis, den Reichtum, der zu üppigem Lebensgenuss und dementsprechender Lebensanschauung führen kann, oder durch ihre Art und Weise, indem die besondere Berufsarbeit die Ausgestaltung einer sittlichen Persönlichkeit begünstigt oder erschwert.

Nur Ein Punkt kommt bei der Betrachtung des Individuums ganz neu hinzu: sein Verhältnis zu den sittlichen Anschauungen der Gemeinschaft, in welche er eintritt, das Verhältnis

des individuellen zum öffentlichen Gewissen. Das Bindemittel zwischen beiden bildet der Begriff der Erziehung. Man kann die Erziehung mit Schleiermacher bestimmen als »eine ihrer Grundsätze und ihres Zweckes sich bewusste absichtliche Einwirkung der älteren Generation auf die jüngere, welche die Aufgabe hat, die Jugend tüchtig zu machen, einzutreten in das, was sie vorfindet, aber es auch zu verbessern«. Und es deckt sich ganz mit unserer Anschauung, wenn Schleiermacher weiter sagt: »Die Erziehung kann die ursprüngliche Anlage nicht umgestalten und aufheben; sie hat daher die doppelte Aufgabe, den Einzelnen als eine persönliche Eigentümlichkeit darzustellen und ihn auszubilden in der Ähnlichkeit mit dem größeren moralischen Ganzen, dem er angehört«. Nur wäre hinzuzufügen, dass auch die letztere Ausbildung durch eine generelle Anlage unterstützt wird. Das Material, welches die Erziehung zu gestalten hat, ist die Gesamtanlage des Individuums mit ihren generellen, das Gattungsbewusstsein vorbildenden und mit ihren individuellen, das Generelle modificierenden Elementen. Auf jeder Culturstufe hat jedoch diese Anlage selbst bereits eine Entwicklung hinter sich und muss daher nicht mehr den ganzen Weg durch alle Stufen der Gattungsentwicklung hindurch noch einmal zurücklegen, sondern kann entsprechend leichter auf die Stufe der sittlichen Anschauungen der Zeit- und Volksgenossen gebracht werden.

Als Mittel dazu stehen nun aber dem Erzieher nicht blos die genannten Factoren, das sociale Leben mit seiner Darstellung in der Familie und die Intelligenz mit ihrer Ausbildung durch die Schule, zur Verfügung, sondern auch die sittlichen Anschauungen ihrer Gemeinschaft nach ihrem eigenen Inhalt. In diese sittlichen Anschauungen soll das Kind unter der Pflege der Erzieher hineinwachsen. Nach ihrer formalen Seite lässt sich diese Stufe kennzeichnen durch den Begriff der Autorität. Eltern und Erzieher als Vertreter des socialen Ganzen überliefern dem Kinde das in diesem Ganzen bestehende Sittengesetz, und das Kind eignet sich diesen Inhalt an, weil er von denen kommt, die ihm Autoritäten sind[1]). Es ist klar, dass unter dem Einfluss dieser

1) Die praktische Durchsetzung dieses zum Verständnis gebrachten Inhalts, von welcher hier abgesehen wird, da es sich nur um die Entwicklung der

Autoritäten, wo sie mächtig genug sind, die Anlage zu unterdrücken, die Gewissensentwicklung in ganz falsche Bahnen geraten kann, da sie an sich jeden beliebigen Inhalt sanctionieren können, ebenso dass die Gewissensanlage nach der Richtung des Guten außerordentlich dadurch verstärkt werden kann.

Das Ergebnis dieses vorbereitenden Entwicklungsganges soll aber gerade diejenige Stufe des Individuums sein, auf welcher es den Inhalt seines sittlichen Lebens ohne Autoritäten selbständig erfasst und verarbeitet. Dieses Ziel der Erziehung schließt jedoch für diese selbst eine weitere Aufgabe ein, deren Missachtung wiederum zu Verbildungen des Gewissens führen kann. Soll das Individuum dazu gelangen, die in der socialen Gemeinschaft vorhandenen sittlichen Anschauungen ohne äußeren Zwang als sein geistiges Eigentum zu erfassen oder gar auf Grund selbständiger Verarbeitung durch das eigene Gewissen zu corrigieren, so muss dieser Standpunkt sittlicher Freiheit schon in der Erziehung vorbereitet werden. Wird das Individuum in seinen sittlichen Entscheidungen auch in der späteren Periode seines geistigen Werdens immer nur von fremder Autorität beeinflusst, und soll nun plötzlich selbst entscheiden, so ist die Urteilskraft noch nicht genügend erstarkt, um nicht fehl zu gehen. Wird aber die Entscheidung über das zu billigende oder zu missbilligende Handeln zu frühe schon der Willkür des Handelnden überlassen, vielleicht um die formale Tugend der Selbständigkeit zu fördern, so bilden sich sittliche Anschauungen, ehe noch der normierende Einfluss der Gemeinschaft hinreichend auf dieselben gewirkt hat, und können zu einer Quelle verkehrter sittlicher Urteile werden. Es verhält sich also hier im Kleinen bei der Heranbildung des Individuums zu einem sittlich tüchtigen Gliede der Gemeinschaft ähnlich wie im Großen bei der Abgrenzung der Gebiete des Staates und des

sittlichen Erkenntnis handelt, muss von einer Einwirkung auf die Gefühle ausgehen, da diese die ursprüngliche Gewissensanlage ausmachen und allein Motive für den Willen abgeben, und zwar entweder direct durch Verstärkung der sittlichen Gefühle selbst durch häufige Erzeugung der Vorstellungen, an welche sie sich knüpfen, oder indirect durch Verknüpfung von andersartigen körperlichen oder geistigen Lust- oder Unlustgefühlen mit der Beachtung oder Missachtung des Sittengesetzes.

Rechtes von dem des sittlichen Handelns: die sittliche Selbständigkeit darf weder durch Bevormundung unterdrückt, noch durch Aufhebung aller Schranken in zuchtlose Willkür verwandelt werden, wenn nicht die Entwicklung des Gewissens Schaden leiden soll.

Schluss: Die Bedeutung der Psychologie des Gewissens für die Ethik. Ausblick.

Unsere Untersuchung über die Entstehung des Gewissens hat die Notwendigkeit ergeben, eine Gewissensanlage anzunehmen, welche jedoch wie alle Anlagen des organischen, des körperlichen, des geistigen Lebens sich im Einzelnen wie in der Geschichte der Art erst entwickeln muss. Die Untersuchung wurde ohne Rücksicht darauf geführt, was für eine Bedeutung das Ergebnis etwa für die Wertschätzung des Sittlichen überhaupt, für die Begründung und den Aufbau einer Ethik haben könnte. Es wurde vielmehr schon zu Anfang grundsätzlich festgestellt, dass die beständige Beziehung darauf das Ergebnis nur trüben und fälschen kann. So streng aber im Interesse der methodischen Untersuchung der rein psychologische Gesichtspunkt festgehalten werden musste, so darf doch vermutet werden, dass das einmal festgestellte psychologische Ergebnis irgend welche Bedeutung für die Ethik haben wird. Da ferner thatsächlich für die sich bekämpfenden Richtungen, wie die Kritik derselben gezeigt hat, oft mehr der ethische als der psychologische Gesichtspunkt auch in den psychologischen Fragen maßgebend war, so soll zum Schluss auch noch die Bedeutung gekennzeichnet werden, welche die Psychologie der Ethik für diese selbst hat. Daraus wird sich zugleich eine Andeutung der Grundlinien ergeben, welche von der festgestellten psychologischen Thatsache und ihrer Entstehung zu den Hauptfragen der Ethik und der Philosophie überhaupt hinüberführen.

Der Apriorismus im alten Sinn verbindet, wie schon die Besprechung Kant's ergab, den psychologischen und den ethischen Standpunkt. Er glaubt sowohl die Allgemeingiltigkeit des Sitten-

gesetzes als die Verbindlichkeit desselben an einen möglichst ausgeprägten psychologischen Nativismus geknüpft. Beides mit Unrecht[1]). Die Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes ist nicht von der Anerkennung abhängig, dass es überall als angeborenes Besitztum vorhanden ist. Selbst wenn dies behauptet werden könnte, müsste zugestanden werden, dass dieser angeborene Inhalt doch nur unter bestimmten Bedingungen hervortritt. Ob nun diese Bedingungen nur in den allen gemeinsamen Veranlassungen zur Ausbildung der überall gleichen Anlage, oder ob sie in der individuellen und generellen Entwicklung als Gesetz der geistigen Welt gefunden werden, kommt für die Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes nicht in Betracht, wenn nur der Satz gilt: dass überall, wo diese Bedingungen vorhanden sind, welcher Art sie sein mögen, das Sittengesetz in seiner Allgemeingiltigkeit hervortritt. Nicht einmal der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts ist notwendig, um ein für alle verbindliches Sittengesetz zu begründen[2]), wenn nur die allein maßgebende thatsächliche Entwicklung zu einem allgemeingiltigen Sittengesetz führt. So wenig die Allgemeingiltigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis deshalb angezweifelt wird, weil ihre Ergebnisse zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschiedene waren, so wenig kann das Vorhandensein eines allgemeinen Sittengesetzes bestritten werden, weil es in verschiedenen Formen aufgetreten ist. Man kann freilich beides verneinen, aber schwerlich mit allen Folgerungen, die sich daraus ergeben; ein solcher Skeptiker müsste gleich um seiner eigenen Grundsätze willen die Verneinung seiner Skepsis gelten lassen. So gewiss und in derselben Einschränkung wie es eine absolute Wahrheit giebt, giebt es auch ein absolutes Sittengesetz. Vollkommene Gleichheit der Resultate könnte für beide nur dann vorhanden sein, wenn die Erkenntnis der Wahrheit und des Sittengesetzes schon eine vollendete wäre. So lange sie noch in der Entwicklung begriffen ist, muss auch die Übereinstimmung der Aussagen darüber im Werden sein.

1) Die psychologischen Grundlagen dieser Richtung wurden schon oben S. 196 ff. beurteilt, hier handelt es sich um die rein ethische Begründung ihres Standpunktes.

2) Vgl. Lotze, Mikrokosmus III, S. 90—92.

Weiter greift die Befürchtung, welche der Apriorismus im Blick auf empiristische Neigungen für die Verbindlichkeit des Sittengesetzes hegt. Scheidet man die einzelnen dieser Befürchtung zu Grunde liegenden Motive, so knüpft das erste an die eben berührte Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes an: Ist das Sittengesetz nicht mit einem überall gleichen Inhalt allen Menschen angeboren, so kann es auch nicht als für alle Menschen verbindlich bezeichnet werden. Man könnte daran weiter die Frage knüpfen: ob durch die Annahme einer Gesamtentwicklung der menschlichen Gewissensanlage nicht die Verantwortlichkeit des Einzelnen, der einer untergeordneten Stufe der Entwicklung angehört, aufgehoben ist, ferner ob z. B. die Mission noch einen Sinn habe, welche von der Hoffnung getragen ist, durch die lebendige Macht des Christentums auch aus unentwickelten Völkern sittliche Menschen zu erziehen. Wie soll dies möglich sein, wenn die Entwicklung der sittlichen Anschauungen ihren langsamen Gang durch die Jahrhunderte gehen muss?

Vor allem muss hier wiederum an den Unterschied zwischen sittlicher Erkenntnis und Sittlichkeit erinnert werden. Ein guter Ethiker kann unter Umständen ein schlechter Mensch sein. Allerdings kann ein Mensch von unentwickelter sittlicher Einsicht auch mit seiner Sittlichkeit nicht über diese Schranke hinaus kommen und darum auch nicht für Irrtümer bei etwaigen Verwicklungen des sittlichen Lebens, welche seine sittliche Urteilskraft übersteigen, verantwortlich gemacht werden; aber verschiedene Grade der Verantwortlichkeit kann auch der Apriorist nicht leugnen. Ist es nicht die Stufe der sittlichen Einsicht, so sind es die Erziehungseinflüsse, die Macht der Sitte und der Umgebung, nach welchen auch er die Verantwortlichkeit erhöht oder vermindert. Die Unmöglichkeit, eine vollkommen gleichmäßige Verbindlichkeit des einheitlichen Sittengesetzes für alle herzustellen, kann also für sich noch kein Grund gegen empiristische oder verwandte Anschauungen sein, da auch der Apriorismus ihr nicht entgehen kann. Die Entwicklung selbst aber geht freilich nicht einen ganz gleichmäßig stetigen Gang, sondern sie macht Sprünge, steht still, geht scheinbar auf kurze Zeit zurück. So kann durch hervorragende sittliche Persönlichkeiten von mächtigem

Einfluss auf ihre Zeit eine neue Stufe sittlicher Erkenntnis in verhältnismäßig kurzer Frist herbeigeführt werden. Unberechenbar sind in dieser Beziehung die Wirkungen, welche von Jesus auf die gesamte Gewissensentwicklung der Menschheit ausgegangen sind. Wenn daher die Mission im Glauben an die Fortdauer dieser Wirkungen ihre religiös-sittliche Aufgabe sowohl an Cultur- als an Naturvölkern zu erfüllen sucht, so ruht sie dabei auf dem festen Grunde der Thatsachen. Ebensowenig darf aber geleugnet werden, dass selbst diese Kraft der sittlichen Erneuerung nicht in einem Menschenalter vollbringen kann, was nach dem auch physiologisch begründeten Gesetz der geistigen Welt das Werk von Jahrhunderten sein muss.

Der Neger kann durch den Einfluss des Christentums auf eine Stufe sittlicher Erkenntnis erhoben werden, welche diejenige seiner Stammesgenossen in jeder Beziehung überragt; aber er kann damit nicht innerhalb seines Einzellebens diejenige Stufe erreichen, die bei gleicher Einwirkung ein Mensch erreicht, dessen Culturboden schon durch Generationen hindurch von dem Geist des Christentums befruchtet ist. Da dieses Minus der angeborenen Anlage aber meist mit einem Minus der Entwicklung des socialen Lebens zusammentrifft, so wird es gewöhnlich nicht als solches empfunden und kommt für das sittliche Urteil kaum in Betracht, weil diesem keine Aufgaben gestellt werden, welche die Grenzen der Anlage überschreiten. Es macht erst dann sich geltend, wenn der Eintritt des Individuums in ein vielseitiges sociales Leben auch eine Verfeinerung der sittlichen Anschauungen erfordert, welche über die der Anlage gezogenen Schranken hinausgeht.

Der zweite Grund, weshalb der Apriorismus die Verbindlichkeit des Sittengesetzes an einen ausgeprägten psychologischen Nativismus geknüpft glaubt, ist religiöser Art. Die Begründung einer Verbindlichkeit des Sittengesetzes durch die Zurückführung auf Gott als Gesetzgeber soll nur dann möglich sein, wenn der Inhalt des Gewissens allen Menschen als ein unmittelbares Geschenk Gottes, als eine Stimme Gottes, in die Wiege mitgegeben wird. Wir hatten schon Gelegenheit anzudeuten, dass durch diese Voraussetzung das Gewissen der Schöpferkraft Gottes um nichts näher gebracht wird, als ohne dieselbe. Nur wenn Gott das Geschaffene sich selbst

überlässt, ist er demselben im Schöpfungsact näher als in der Entfaltung der geschaffenen Anlagen. Ist aber überhaupt alles von Gott gewollt, was doch wohl auch der Glaube eines theologischen Apriorismus ist, so ist jeder Punkt der von ihm gewollten Entwicklung des Gewissens ebenso durch seine Einwirkung sanctioniert, wie die am Anfang gesetzte Anlage.

Endlich soll die Annahme einer thatsächlichen Entwicklung des Gewissens die unbedingte Verbindlichkeit seiner Urteile untergraben, da die Hoheit und Erhabenheit des Gewissens mit der Behauptung unvollkommener Anfänge und wirklicher Irrwege nicht vereinbar sei. Dieser Gesichtspunkt berührt sich mit den geistigen Kämpfen der Gegenwart, welche durch die Anwendung einer sorgfältigen historischen Methode auch auf diejenigen Elemente des Geisteslebens entstanden sind, die als ewig giltig jeder geschichtlichen Betrachtung entrückt schienen. Es sei nur an die Theologie erinnert, welche mit wachsendem Eifer die Geschichte des Urchristentums samt der ältesten Litteratur desselben untersucht und deshalb von der Orthodoxie im Namen der Heiligkeit und Unantastbarkeit der göttlichen Offenbarung bekämpft wird. Und doch bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder entspricht das Bild des Urchristentums, welches die Wissenschaft zu Tage fördert und noch fördern wird, der Wirklichkeit, dann gelten keine Gegengründe mehr, oder es deckt sich damit nicht, dann kann sie nur mit ihren eigenen Waffen, nicht mit anderswoher genommenen Voraussetzungen, widerlegt werden. Übrigens wird es sich immer bestätigen, dass vor der wahrhaft geschichtlichen Betrachtung, welche das Werden der Dinge verstehen lehrt, auch die unvergänglichen Elemente der Menschheitsgeschichte nur immer reicher sich entfalten.

Am heftigsten begann der Kampf um die gefährdeten Ideale zu toben, als der Darwinismus auf den Plan trat. Die Abstammung des Menschen vom Affen, wie Darwin's Lehre gewöhnlich ungenau bezeichnet wurde, schien alle Menschenwürde zu vernichten. Gerade hier zeigt es sich aber auch am deutlichsten, wie falsch es ist, den Wert des Menschen nach dem zu bemessen, was er gewesen ist, und nicht nach dem, was er ist und werden

kann. Dieser Beweisführung gegenüber konnten die Darwinisten mit Recht auf die embryonale Entwicklung des Menschen hinweisen, welche ebenso gut als eine Entwürdigung desselben angesehen werden könnte.

So geht auch die ethische Wertschätzung einen durchaus veralteten Weg, wenn sie nicht auf die vorliegende Thatsachengruppe, auf das psychologische Erlebnis selbst, sondern auf die Herkunft, auf die Entstehung desselben sich gründen will. So wenig der Mann aus dem Volke, der sich auf ehrliche Weise zu angesehener Stellung emporgearbeitet hat, wegen seiner Herkunft ein geringeres Maß von Achtung verdient, so wenig der Diamant an Wert verliert durch die Kenntnis von seiner Entstehung aus Kohlenstoff[1]), so wenig thut es der Würde des Menschen Eintrag, wenn er das, was er ist, erst aus tierähnlichem Zustand hat werden müssen. Dies gilt ebenso von den einzelnen höheren Anlagen des Menschen. Auch das Gewissen des jetzigen Menschen hat an sich gleichviel verpflichtende Kraft, ob es nun aus den socialen Instincten der Tiere oder aus dem menschlichen Selbsterhaltungstrieb oder aus einer ursprünglichen Gewissensanlage entstanden ist; denn diese verpflichtende Kraft ruht nicht auf Entwicklungs- und Entstehungsvorgängen der Vergangenheit, sondern auf den zwingenden Motiven der Gegenwart. An die psychologische Thatsache des Gewissens, wie sie sich ankündigt, nicht an die Entstehung derselben hat darum die Ethik anzuknüpfen. »Unser wahres und wesentliches Bedürfnis bei der Grundlegung der praktischen Philosophie kann eigentlich nur darin liegen, nachzuweisen, dass die höchsten Grundsätze, welche unser ganzes sittliches Verhalten verpflichten sollen, unabhängig von dem Belieben des Einzelnen sind, und nicht veränderlich mit der Veränderlichkeit der äußeren Umstände, unter denen wir zu handeln veranlasst werden. Man befriedigt dieses wahre Bedürfnis nicht auf die passendste Weise dadurch, dass man einseitig die psychologische Frage nach der Entstehung jener Grundsätze in uns hervorhebt, und dann, um die Abhängigkeit derselben von den veränderlichen Umständen der Außenwelt zu verhüten, diese Frage durch die

1) Vgl. Ribot, Erblichkeit S. 233.

Behauptung angeborener Ideen beantwortet. Ich habe früher bemerkt, dass die ähnliche Annahme theoretischer Grundsätze der Erkenntnis, die der Natur des menschlichen Geistes angeboren seien, die Triftigkeit dieser Erkenntnis in Bezug auf Dinge außer dem Geiste nicht zu begründen, sondern eher zweifelhaft zu machen diente; moralische Ideen, die auf gleiche Weise in der Natur des Geistes, ihm ursprünglich eingeboren, hafteten, würden uns durch diese ihre psychologische Begründung ebenso wenig von ihrer unbedingten Heiligkeit überzeugen; sie würden den Zweifel übrig lassen: ob nicht das, was für uns gut und löblich schiene, für höhere Geister ebenso Gegenstand des Bedauerns und der Missbilligung sein dürfte, wie für uns die Wildheit und Grausamkeit der Tiere, zu der diese auch die angeborene Natur ihrer Gattung treibt. Ich wiederhole: nicht darauf kommt alles an, ob und wie irgend ein Inhalt unseres geistigen Lebens in uns entstanden ist, vielmehr bestimmt sich der Wert desselben immer nur nach dem, was er ist, und seine Wahrheit nach dem Grade der unmittelbaren Gewissheit, mit welcher er sich uns ankündigt«[1]).

Es giebt also keinen anderen Ausgangspunkt für die Begründung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes, als die psychologische Thatsache des Gewissens mit ihrer Eigenart. Eben daraus ergiebt sich dann allerdings die Möglichkeit, dass die Frage nach der Entstehung des Gewissens zwar nicht unmittelbar als solche, aber mittelbar einen Einfluss auf die centralen Fragen der Ethik gewinnt, nämlich dann, wenn die Erörterung der Entstehung des Gewissens Ergebnisse zu Tage fördert, welche wichtige Elemente in jener psychologischen Thatsache als Täuschung erscheinen lassen. Hält man auf Grund der geschichtlichen Betrachtung gewisse Handlungen nicht für böse, sondern bloß für schädlich, so ist auch der Anspruch der Gewissensurteile an den Willen auf unbedingte Berücksichtigung eine Täuschung und damit die psychologische Thatsache selbst in ihrer Giltigkeit modificiert. Sind wirklich auch die Gewissensregungen aus dem Egoismus entstanden, so haben sie kein Vorrecht mehr vor anderen Motiven des Egoismus. Freilich

1) Lotze, Die Principien der Ethik. Nord und Süd XXI. Bd. 1882. S. 339—354. 344 ff. Ähnlich Paulsen, Ethik S. 282 ff.

würde, selbst wenn diese negativen Ergebnisse besser begründet wären, als sie sind, daraus noch keine große Gefahr für das *allgemeine sittliche Urteil* erwachsen; denn hier ist die psychologische Macht der Thatsache selbst maßgebend. Wissenschaftliche Ergebnisse, welche mächtige Gefühlsmotive als Täuschung erweisen, werden daher nur sehr langsam oder nie einen nennenswerten Einfluss auf das praktische Handeln der Mehrheit eines Volkes gewinnen.

Der feste Ausgangspunkt der Ethik als Wissenschaft — dies bestätigt sich auch am Ende unserer Untersuchung — *kann also nichts anderes sein, als die psychologische Thatsache des sittlichen Bewusstseins.* Die Frage nach der Entstehung derselben gehört nur deshalb in die Psychologie der Ethik, weil sie zum vollen Verständnis der Thatsache selbst unerlässlich ist und je nach ihrem Ergebnis die Folgerungen aus dieser selbst modificieren kann.

Wie kann nun diese psychologische Thatsache des Gewissens für die eigentliche Ethik verwertet werden? Und in welcher Richtung muss von hier aus zur Gewinnung eines metaphysischen Hintergrundes für die Ethik weiter geschritten werden?

Was die Psychologie der Ethik mehr formal seinem allgemeinen Wesen nach untersucht, das bildet in der reichen Entfaltung seines Inhalts den Gegenstand der Ethik. Die Ethik hat die thatsächlich vorliegenden Aussprüche des Gewissens zu einem System zu verarbeiten; sie bedarf daher vor allem eines *Princips, aus welchem die einzelnen Gewissensurteile abgeleitet werden können.* Die metaphysische Frage nach der Bedeutung des Gewissens im Zusammenhang der Welt hat ebenso unmittelbar an die psychologische Thatsache anzuknüpfen. Als der Kern dieser Thatsache ergaben sich uns eigentümliche Gefühle der Lust und Unlust, deren eigentümlichstes Merkmal der Anspruch auf unbedingte Berücksichtigung war, mit welchem sie sich an den Willen wenden. Will man daher auf ein Verständnis dieser Erscheinung im Zusammenhang der Welt nicht überhaupt verzichten, so kommt man sofort auf die Frage: *Was ist wert, unbedingt verwirklicht zu werden?*

Ehe eine Antwort auf diese beiden Fragen, die eigentlich ethische und die metaphysische, gesucht wird, lässt sich vermuten, dass beide auf dasselbe Princip hinausführen müssen. Die Ethik sucht nach einem obersten sittlichen Urteil, auf welches die einzelnen Urteile sich zurückführen lassen. Dieses Princip könnte an sich ein rein formales sein: das Ergebnis der Ableitung des allgemeinen Satzes aus den Einzelurteilen. Tragen aber diese selbst schon inhaltliche Merkmale an sich, so muss auch diese das Princip in einem inhaltlichen Hauptmerkmal zusammenfassen. Die Gewissensäußerungen gehen dahin, dass gewisse Handlungen anderen, dass die Verwirklichung bestimmter Zustände der Verwirklichung anderer Zustände vorzuziehen seien, und fordern damit ein allgemeines Princip, das einen unbedingt wertvollen Zustand darstellt, zu welchem die durch die einzelnen Gewissensäußerungen geforderten Zustände wie Mittel zum Zweck sich verhalten. Die Metaphysik wird auf ihrem Weg zur Voraussetzung eines solchen unbedingt wertvollen Zustandes geführt, indem sie die einzelnen Gewissenserscheinungen mit ihrem Anspruch auf unbedingte Bevorzugung vor andern Motiven nicht anders verstehen kann, als wenn es im Weltganzen etwas giebt, was wertvoll genug ist, diesen Charakter unbedingter Forderung zu rechtfertigen.

Die erste Formulierung dieses einheitlichen Princips wird immer wieder auf Bentham's größtmögliches Wohl der größtmöglichen Zahl zurückkommen. Lassen wir auch das hierin angedeutete, aber nicht klargestellte Verhältnis der intensiven zur extensiven Steigerung des Gemeinwohls bei Seite, so erheben sich doch gleich zwei Fragen, durch deren Beantwortung die Formel erst ihren Inhalt erhält. Erstens: Worin besteht dieses Gemeinwohl? Zweitens: Wie kann es verwirklicht werden?

Allgemein gesagt, muss es jedenfalls in einem Zustand bestehen, der eine Quelle von Lustgefühlen für die Gesamtheit werden kann. Denn jedes Gut, auch das höchste, ist ein solches nur dadurch, dass es Lustgefühle in lebenden Wesen erzeugt. Da aber eine reine und bleibende Befriedigung nur in den höheren geistigen Gefühlen gegeben ist und darum nur die höheren geistigen Güter der Menschheit einen unbedingten Wert besitzen können, so muss jener ideale Zustand diese höhere Art von Gefühlen zur

Grundlage haben, die anderen nur insoweit, als sie zur Verstärkung der höheren dienen und in diese aufgenommen werden können. An diesen Postulaten ändert es nichts, ob man jenen idealen Zustand auf die ganze Menschheitsgeschichte verteilt denkt, oder ans Ende derselben als letztes Ziel versetzt.

Aber auch die Mittel, welche diesen Zustand herbeiführen, das ihm entsprechende Handeln erzeugen sollen, können wiederum nichts anderes als Gefühle sein. Auch die selbstloseste That hat im letzten Grunde kein anderes Motiv als das Gefühl idealer Lust, welches damit verbunden ist. Die Forderung, das Gute rein um seiner selbst willen zu thun, ist, psychologisch betrachtet, ein Unding, wenn darunter die Loslösung von jedem Gefühlsmotiv verstanden werden soll. Handelt einer nach dieser Vorschrift, so thut er es eben deshalb, weil gerade das Bewusstsein dieser Handlungsweise für ihn mit besonderen Lustgefühlen verknüpft ist. Eine Entwertung des Guten kann darin nur derjenige finden, der keine anderen als körperliche oder niedere geistige Lustgefühle kennt. Nur durch Gefühle kann also die Menschheit veranlasst werden, die höheren geistigen Güter hervorzubringen, durch deren beständige Bereicherung und Mehrung jener ideale Zustand herbeigeführt oder vorbereitet werden soll. Die intellectuellen und ästhetischen Gefühle verbürgen den Fortschritt von Kunst und Wissenschaft, die sittlichen Gefühle regeln das Handeln in der Richtung des individuellen und Gemeinwohls und die religiösen Gefühle nehmen alle andern in sich auf und geben ihnen eine feste Grundlage durch die Beziehung auf Gott, der die Erreichung des Endzweckes verbürgt, dem diese ganze Welt von Motiven dient.

Wir wären also sowohl für das unbedingte Wertvolle selbst als für die Mittel zu seiner Verwirklichung an die höheren geistigen Gefühle gewiesen. Diese wären nicht etwa nur die Mittel zu einem andersartigen unbekannten letzten Endzweck, sondern sie wären zugleich selbst Teile dieses idealen Zustandes, die, wenn auch noch in unvollkommenem Grade, doch der Art nach schon das zur Darstellung bringen, was in seiner Vollendung und Ausgestaltung das Ziel alles sittlichen Handelns bilden muss. Die Geschichte der

Menschheit erschiene von diesem Standpunkt aus als eine große Zweckveranstaltung zur Verwirklichung des unbedingt Wertvollen, das objectiv in den höheren geistigen Gütern, subjectiv in den höheren Gefühlen, die sich damit verbinden, beständig gegenwärtig und beständig werdend einer idealen Vollendung zustrebt.

So etwa könnte von dem festen psychologischen Ausgangspunkt der Thatsache des Gewissens auf hypothetischem Wege weiter gegangen werden. Von einem solchen hypothetischen Entwurf bis zur concreten Ausgestaltung seiner Postulate und zur befriedigenden Antwort auf die im Zusammenhang damit auftauchenden Einzelfragen ist freilich noch ein weiter Schritt, und es kann hier die principielle Frage nicht entschieden werden, ob die philosophische Ethik und Metaphysik diesen Schritt aus eigener Kraft thun kann. Wäre die Philosophie dazu nicht im stande, so blieben nur zwei Wege übrig: entweder auf diese letzten Erkenntnisse mit allen praktischen und theoretischen Folgerungen, die sich daraus ergeben, zu verzichten, oder einen befriedigenden Abschluss dieser Gedankenreihen und eine lebensvolle Erfüllung dieser Postulate da zu suchen, wo sie geschichtlich dargeboten wird: im christlichen Begriff des Reiches Gottes.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

Verlag von **Wilhelm Engelmann** in Leipzig.

Abendroth, Robert, Das Problem der Materie. Ein Beitrag zur Erkenntnisskritik und Naturphilosophie. Erster Band. gr. 8. 1889. ℳ 14.—.

Ebers, Georg, Sinnbildliches. Die koptische Kunst, ein neues Gebiet der altchristlichen Sculptur, und ihre Symbole. Eine Studie. Mit 14 Zinkotypien. Lex.-8. 1892. ℳ 4.—.

Kappes, Matthias, Der »Common Sense« als Princip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten Thomas Reid. — Habilitationsschrift. gr. 8. 1890. ℳ 2.—.

Kauffmann, Max, Fundamente der Erkenntnisstheorie und Wissenschaftslehre. 8. 1890. ℳ —.80.

— Immanente Philosophie. Erstes Buch: Analyse der Metaphysik. gr. 8. 1893. ℳ 3.—.

Külpe, Oswald, Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt. Mit 10 Figuren im Text. gr. 8. 1893. Geh. ℳ 9.—, geb. ℳ 11.—.

Langegg, Ferd. Adalbert Junker von, Krypto-Monotheismus in den alten Religionen der Chinesen und anderer Völker. 8. 1892. ℳ 1.50.

Maspero, G., Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum. Nach der zweiten Auflage des Originales und unter Mitwirkung d. Verf. übersetzt von R. Pietschmann. Mit einem Vorwort von G. Ebers, vollständigem Register u. einer lithogr. Karte. gr. 8. 1877. Geh. ℳ 11.—, geb. ℳ 12.50.

— Aegyptische Kunstgeschichte. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Georg Steindorff. Mit 316 Abbildungen im Text. 8. 1889. Geh. ℳ 9.—, geb. ℳ 11.—.

Müller, Max, Essays. 4 Bde. 8. 1869—81. Geh. ℳ 32.50, geb. ℳ 38.50.

1. Band. Beiträge zur vergl. Religions-Wissenschaft. Nach der 2. engl. Ausgabe mit Autorisation des Verf. ins Deutsche übertragen. 2. vermehrte Auflage. 8. 1879. Geh. ℳ 7.50, geb. ℳ 9.—.

2. » Beiträge zur vergl. Mythologie und Ethologie. Mit Register zum 1. und 2. Bande. 2. vermehrte Aufl. besorgt von O. Francke. 8. 1881. Geh. ℳ 10.—, geb. ℳ 11.50.

3. » Beiträge zur Literaturgeschichte, Biographik und Alterthumskunde. Mit einem Anhang: Briefe von Bunsen an Max Müller aus den Jahren 1849—59. Aus dem Englischen mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen von Felix Liebrecht. 8. 1872. Geh. ℳ 7.50, geb. ℳ 9.—.

4. » Aufsätze hauptsächlich sprachwissenschaftlichen Inhalts enthaltend. Mit Register zum 3. und 4. Bande. Aus dem Englischen mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen von R. Fritzsche. 8. 1876. Geh. ℳ 7.50, geb. ℳ 9.—.

— Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Vorlesungen gehalten an der Universität Cambridge. Vom Verfasser autorisierte Uebersetzung von C. Cappeller. 8. 1884. Geh. ℳ 7.—, geb. ℳ 9.—.

— Das Denken im Lichte der Sprache. Aus dem Englischen übersetzt von Engelbert Schneider Ph. D. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. gr. 8. 1888. Geh. ℳ 16.—, geb. ℳ 18.25.

— Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1888. Aus dem Englischen übersetzt von Engelbert Schneider Ph. D. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 8. 1890. Geh. ℳ 14.—, geb. ℳ 16.—.

Müller, Max, Physische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Glasgow im Jahre 1890. Aus dem Englischen übersetzt von R. Otto Franke. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 8. 1892. Geh. ℳ 10.—, geb. ℳ 12.—.

— Anthropologische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1891. Aus dem Englischen übersetzt von Moritz Winternitz. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 8. 1894. Geh. ℳ 11.—, geb. ℳ 13.—.

— Die Wissenschaft der Sprache. Neue Bearbeitung der in den Jahren 1861 und 1863 am königlichen Institut zu London gehaltenen Vorlesungen. Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe, besorgt durch R. Fick u. W. Wischmann. In zwei Bänden. 8. 1892—93. Geh. ℳ 25.—, geb. ℳ 29.50.

Müller, W. Max, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern. Mit einem Vorwort von Georg Ebers. Mit zahlreichen Abbildungen in Zinkotypie und einer Karte. gr. 8. 1893. Geh. ℳ 24.—, geb. ℳ 26.—.

Noiré, Ludwig, Logos. Ursprung und Wesen der Begriffe. gr. 8. 1885 Geh. ℳ 8.—, geb. ℳ 10.—.

Riehl, A., Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 2 Bände. gr. 8. 1876—1887. ℳ 24.—.

1. Band. Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus. 1876. ℳ 9.—.
2. » I. Theil. Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntniss. 1879. ℳ 7.—.
II. Theil (Schluss). Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik. 1887. ℳ 8.—

— Giordano Bruno. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag. 8. 1889. ℳ —.80.

Rolph, W. H., Biologische Probleme. Zugleich als Versuch zur Entwickelung einer rationellen Ethik. 2. stark erweiterte Auflage. gr. 8. 1884. ℳ 4.—.

Uphues, Goswin K., Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte. Erster Band. gr. 8. 1893. ℳ 6.—.

Wundt, Wilh., Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. Akademische Antrittsrede in Zürich. 8. 1874. ℳ —.60.

— Ueber den Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften. Akademische Antrittsrede in Leipzig. 8. 1876. ℳ —.60.

Der Spiritismus, eine sogenannte wissenschaftl. Frage. Offener Brief an Herrn Prof. Herm. Ulrici in Halle. 1.—4. Abdruck. 8. 1879. ℳ —.50.

— Essays. Gr. 8. 1885. Geh. ℳ 7.—, geb. ℳ 9.—.

Inhalt: Philosophie und Wissenschaft. — Die Theorie der Materie. — Die Unendlichkeit der Welt. — Gehirn und Seele. — Die Aufgaben der experimentellen Psychologie. — Die Messung psychischer Vorgänge. — Die Thierpsychologie. — Gefühl und Vorstellung. — Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen. — Die Sprache und das Denken. — Die Entwicklung des Willens. — Der Aberglaube in der Wissenschaft. — Der Spiritismus. — Lessing und die kritische Methode.

— Zur Moral der literarischen Kritik. Eine moralphilosophische Streitschrift. 8. 1887. ℳ 1.20.

— System der Philosophie. gr. 8. 1889. Geh. ℳ 12.—, geb. ℳ 14.25.

— Hypnotismus und Suggestion. (Revidirter Abdruck aus: Wundt, Philosophische Studien. Bd. VIII, Heft 1.) 8. 1892. ℳ 1.50.

— Grundzüge der physiologischen Psychologie. Vierte umgearbeitete Auflage. Zwei Bände. Mit 237 Holzschnitten. gr. 8. 1893. Geh. ℳ 22.—, geb. ℳ 26.—.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Elsenhans, Theodor,

Wesen und Entstehung des Gewissens eine Psychologie der Ethik

Leipzig 1894

Ph.pr. 406 f

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11169950-0